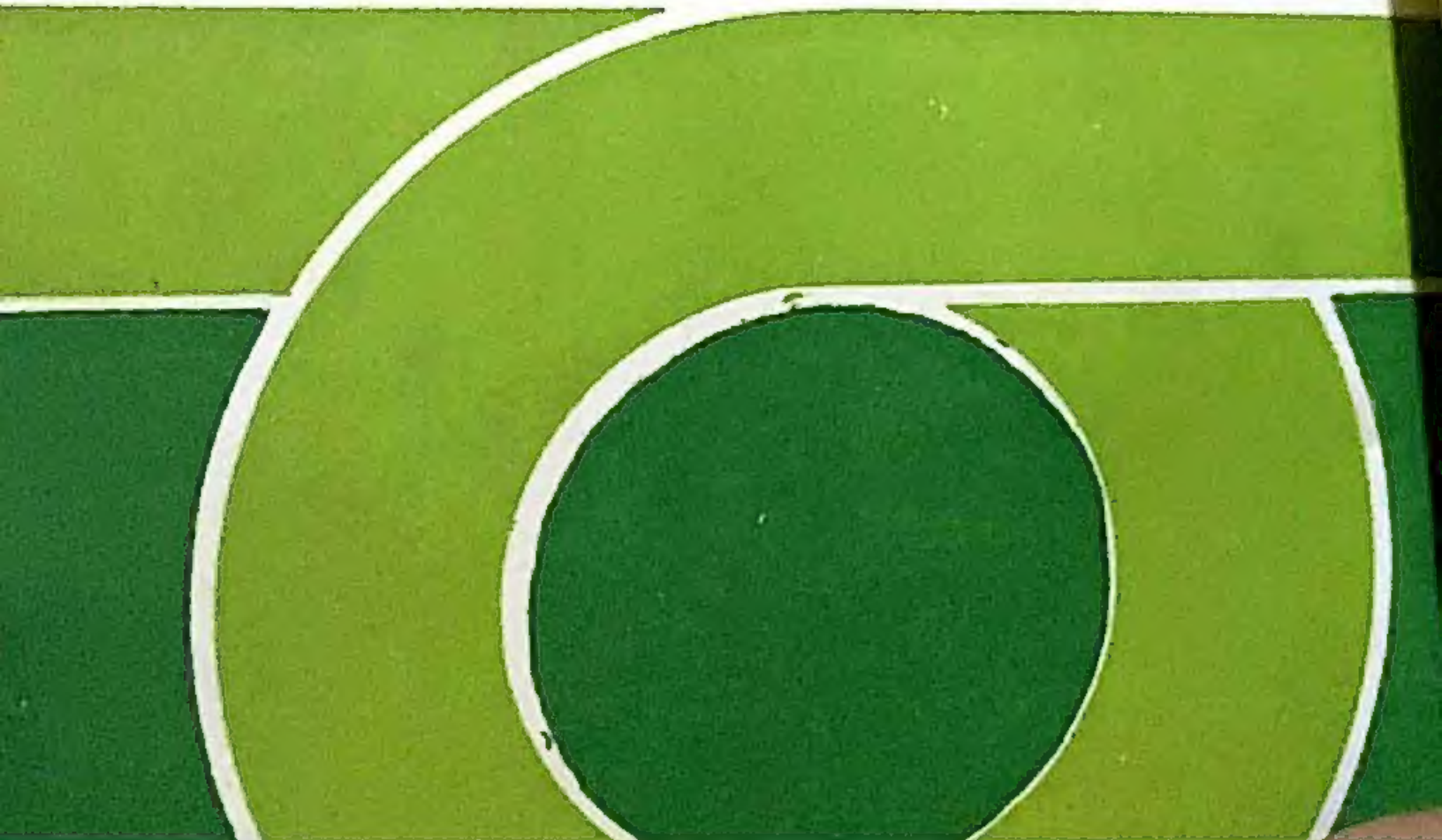


نحو فلسفہ علمیہ

تالیف

الدكتور زكي نجيب محمود

دكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن



مقدمة

هذا عصر يسوده العلم ، ليس في ذلك من شك ؛ فإحسب أن تاريخ الفكر في ائصال سيره واتباع حلقاته قد شهد فجوة بين مرحلة وللرحلة التي تليها ، كالفجوة التي تفصل هذه المائة العام الأخيرة مما سبقها ؛ والفرق بينها وبين ما سبقها هو قبل كل شيء فرق في نظرة الإنسان العلمية إلى العالم ، بعد أن لم تكن كذلك ؛ ولست أعني بالنظرة العلمية التي تميز عصرنا هذا من شتى العصور السوالم ، مجرد الزيادة في الحصيللة العلمية ، بل أعني — بالإضافة إلى ذلك — أن الإنسان لم يحدث له قط في عصور التاريخ الماضية أن اعتمد على العلم في حياته الفردية والاجتماعية بمثل ما يعتمد اليوم ؛ فليس في حياته الفردية جانب من عمل أو من لهو يخلو من استخدامه لهذه الآلة العلمية أو تلك ، وليس في حياته الاجتماعية مشكلة لم يمد يدها في حلها إلى شيء من العلم قليل أو كثير .

ولما كان محالا على الفلسفة في أي عصر من عصورها أن تنسلخ عن سائر الحياة العقلية الشائعة في ذلك العصر ، كان محالا عليها كذلك أن تتعرف في عصرنا من الإثم ما لم تتعرفه طوال تاريخها الماضي ؛ كانت المشكلة الأخلاقية عند اليونان وكيف ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ليبلغ كماله ، هي أول ما يشغل الناس من مشكلات ، فجاء فلاسفتهم يعزفون النعمة نفسها ، فيتأملون نارة ويحللون أخرى ، ويجمعون موضوعهم الطبيعية مرة والإنسان مرة ، ولكنهم كانوا في كل نارة وفي كل مرة يستمدفون مبدأ تطامن له عقولهم ونفوسهم من حيث ما ينبغي أن نكون عليه حياة الإنسان لتكون حياة مثلى ؛ فلسنا نخطئ إذا قلنا عن فلسفة اليونان بصفة عامة إنها كانت تخدم الأخلاق .

ثم جاءت المصوّر الوسطى في أوروبا المسيحية وفي الشرق الإسلامي على السواء ،
فأصبحت مشكلة الناس الرئيسية عندئذ هي العقيدة الدينية كما جاء بها الرّس :
كيف يفهمونها بحيث يطمئنون إلى سلامة فهمهم ، وكيف يؤيدونها بحيث
تَرْضَى عقولهم عما قد رضيت به قلوبهم ؟ ولم يكن بدّ للفلسفة أن تسار الناس في
إهتمامهم الفكري ، فطفت تبحث لهم ما أرادوا البحث فيه ، فتعاول أن تغلّ
لهم أصول عقيدتهم لتلق لهم الضوء على غوامضها ، وأن تؤيد لهم تلك التّهمة
بعبادى عقلية يستمرونها من الماضي أو يستخرجونها من دؤوسهم ؟ وإنّ
فلا يجب أن قيل عن الفلسفة عندئذ إنها وصيفة الدين .

وجاء عصرنا الحديث بعلمه الطبيعي الذي أنتج للإنسان في ثلاثة قرون أضنان
أضاف ما قد عرفه الإنسان عن الطبيعة في عشرات القرون الماضية ؛ ولبت هذا
العلم الطبيعي أول الأمر مقصوراً على جماعة العلماء ، لا يكاد الناس يحسونه في
حياتهم الجارية ؛ لكنه في القرن الأخير قد جاوز بنتائجه حدود العلماء إلى حيث
الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء ، فإذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم
على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر كما كان شأنها في كل عصر ؟ ماذا
تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما قد خدمت الأخلاق في عصر الأخلاق
والدين في عصر الدين ؟

ولست أمضى بطبيعة الحال أننا نميش اليوم بنير أخلاق ودين ، لأننى على وى
تام بما يلزم الإنسان في حياته من هذه الجوانب الثلاثة مجتمعة ؛ فما مرّ على إنسان
واحد يومٌ واحدٌ استطاع فيه أن يعيش بنير إدراك وبنير وجدان وبنير سلوك ،
وهذا معناه ألا حياة بنير علم وبنير دين وبنير أخلاق ؛ ولكن لا العلم نفسه
ولا الدين نفسه ولا السلوك نفسه فلسفة ، إنما الفلسفة صميم عملها هي تحليل
هذا أو ذلك تحليلاً يستخرج البادى المضمرة في لفائفه ؛ فإذا كان العصر المين
ينصرف بأكثر اهتمامه إلى الدين — مثلاً — جاءت فلسفة ذلك العصر منصرفة
باهتمامها إلى الأخرى إلى الدين ، ولكنها لا تضيف نصوصاً جديدة إلى نصوصه ،

أي أنها لا نضيف اعتقاداً جديداً إلى اعتقاد ، بل نحلل الاعتقاد الديني نفسه كما هو قائم في نفسه تحليلاً برده إلى مبادئ منطقية فيه ، فتصبح تلك المبادئ واضحة جلية بعد أن كانت متضمنة خفية ، فيزداد المتقيد فهماً لعقيدته ؛ وعلى هذا المعرفه تنصرف الفلسفة إلى العلم في هذا العصر الذي يسوده العلم ؛ فهي لا تضيف علماً جديداً إلى علم ، ولكنها تحلل عبارات العلم نفسها تحليلاً يستخرج ما تنطوي عليه من مبادئ أو فروض .

لنا نريد بفلسفتنا العلمية أن نشارك العلماء في أبحاثهم ، فنبحث في الضوء والكهرباء كما يبحثون ، بل لنا نريد أن نبحث في الحياة وفي الإنسان كما يبحثون ، فلمهم وخدم أدوات البحث في الأشياء وفي الكائنات ، وليس لنا إلا ما يقولونه من تلك الأشياء والكائنات من عبارات وما يصوغونه منها من قوانين ؛ فإذا حصرنا اهتمامنا - لافي إضافة عبارات إلى عباراتهم ، أو في صياغة قوانين غير قوانينهم - بل في عباراتهم نفسها وقوانينهم نفسها ، نحملها من حيث هي تركيبات من رموز ، لنرى إن كانت تنطوي أو لا تنطوي على فرض أو على مبدأ فنخرجه لعل لإخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحاً ، أقول إننا إذا حصرنا اهتمامنا في هذا ، كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذي نريده لها .

فإننا مثلاً نحلل قضية من الرياضة ، مثل $2 + 2 = 4$ ، ونحلل قضية من العلوم الطبيعية مثل ذرة الماء مركبة من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأكسجين ، نحملها لنرى هل طبيعة التفكير فيهما واحدة أم أنهما من طبيعتين مختلفتين ؛ لاحظ أننا في هذه الحالة لا نضيف من عندنا علماً رياضياً ولا علماً طبيعياً ، بل نعيد المدسة التي ننظر خلالها إليهما كما هما قائمان ، فنتبين منهما ما لم يكن ظاهراً ؛ والله وحده أعلم كم حل الفلاسفة على عواقبهم أثقالاً نتيجة للخلط بين علمي الرياضة والطبيعة ؛ فهناك من الفلاسفة من جعل الرياضة وحدها هي صورة العلم التي لا صورة سواها ، وإذا فلا بد لمن يصف الطبيعة وصفاً علمياً أن يجيء بكلامه على نحو ما يجيء كلام العالم الرياضي في تحليل مقدماته ونتائجها ، فإذا استعصت الطبيعة على هذا التفكير الاستنباطي ، فهم لا يشككون أن يكون التفكير الاستنباطي وحده

قاصراً عن أن يشمل أنواع التفكير كلها ، بل هم يشكون في علم الطبيعة قد
وبما يحى به من وصف للظواهر كما تقع .

كان الإنسان فيما مضى على اعتقاد راسخ بأن قوام العالم يستحيل أن يكون
هو هذه الظواهر المتغيرة التي تدركها الحواس ؛ وهل يُقبل - من وجهة نظر
عندئذ - أن يكون كل ما هناك هو هذه الحالات العابرة التي لا تلبث أن تظهر
حتى تزول ؟ كلا ، بل لا بد أن يكون وراء هذه المتغيرات حقائق ثابتة ، وإذا كان
ذلك كذلك فمن شاء أن يتحدث عن العالم ، فليبحث عن تلك الثوابت ،
إذ ما جدوى الحديث في ظاهرة إن كانت يادية اليوم فستعبر غداً إلى عدم ؟ ومن
ثم لم يكن العلم علماً عند الإنسان فيما مضى ، إلا إذا بلغ اليقين عن حقيقة ثابتة
لا يطرأ عليها تغير ، ولم يكن هناك تناقض - بالتالي - في أن يطلب عالم
الطبيعة بما يطلب به عالم الرياضة من منهج فكري يؤدي إلى اليقين .

لكننا نسأل اليوم قائلين : هل ينهج الفكر في تفكيره الرياضي نفس النهج
الذي ينهجه إزاء علم تجريبي قائم على خبرة الحواس ؟ أليكون يقين الرياضة أمراً
متصلاً بطبيعة العقل نفسه أم هو أمر يتصل برموز الرياضة وطرائق استخدامها ؟
إذا قلنا إن $2 + 2 = 4$ كنا بذلك نقول حقيقة مشتقة من فطرة العقل ،
أم أننا بهذا القول نستخدم طائفة من الرموز على محور متفق عليه كما يتفق
اللاهوتيون على قواعد معينة يلتزمون بها في لعبتهم ، وكان يمكن لهم أن يتفقوا على
قواعد أخرى ؟ أليكون زوايا المثلث مساوية حتماً لزاويتي قائمتين ، أم أن هذه
نتيجة تلزم عن فروض معينة ، ويمكن تغيير هذه الفروض فتتغير النتيجة ؟ ...
هكذا نحلل الفكر الرياضي لننتهي إلى أنه دائماً تكرر يد بيد في النتيجة ما قد
تضمنته الفروض ؛ فإذا كان في الرياضة يقين فذاك إلا أن نظرياتها لا تتعرض
لوصف العالم الواقع ، بل تنحصر نفسها في اشتقاق صيغة من صيغة أخرى اشتقاقاً
رمزياً صرفاً ؛ فلا شأن للرياضي بالبحث إن كان الخططان المتوازنان يلتقيان
أولاً يلتقيان على الطبيعة ، إنما شأنه مقتصر على الورقة التي أمامه والتي يضع عليها
فروضاً ويسجل منها نتائج تلزم منها .

ونك نتيجة خطيرة لو أدركها الناس قبلنا لتغير وجه الفلسفة تغيراً جوهرياً ،
 وكان لإقليدس تلميذ مثل لوباتشسكي - مثلاً - يفتنه وتشد إلى أن نظريات
 إسخاذه إنما تستند صدقها من طريقة اشتقاقها من الفروض ، أما أن تكون صادقة
 أو غير صادقة على الطبيعة فذلك ما ليس في وسع المهندسة نفسها أن تقوله ، أقول
 وكان لإقليدس تلميذ يفتنه إلى هذا الذي فتبه إليه الرياضيون المحدثون في طبيعة العلم
 رياض - ولم يكن غم ما يمنع أن يكون من تلاميذ إقليدس من نظراً له هذه
 المسألة - إذن لما تتابع الفلاسفة العقليون واحداً في إثر واحد يقولون إننا نريد
 من الطبيعة على غرار علم المهندسة من حيث يقين نتائجها ؛ لم يكن ديكارت يطالب
 باستخدام للنهج الرياضي في علم الطبيعة ، ولم يكن سبينوزا ليصب فلسفته في قالب
 منسجس صرف ، ولم يكن كانط ليسلم بأن علم المهندسة صادق على الطبيعة كما هو
 صادق عند العقل ، ثم يسأل نفسه : كيف أمكن أن يكون ما يدرك العقل الخالص
 أه من ، كيف أمكن له أن يكون حقاً بالنسبة للعالم الطبيعي في الوقت نفسه ؟
 أمودفاً كرر القول بأننا لا نريد بالفلسفة العلمية أن نشارك بها العلماء في
 إبحاثهم ، بل هي علمية لأنها تبنى أول ما تبنى بتحليل قضايا العلوم ، وقد ظفرت
 من هذا التحليل بنتائج خطيرة بميدة الديق ؛ وهي كذلك علمية بالتزامها دقة تشبه
 دقة العلماء في استخدامهم لموزم ؛ قارن بين عالين يتحدثان عن « سرعة الضوء »
 وفيلسوفين يتحدثان عن « خلود النفس » وانظر إلى هذا الفارق الشاسع بين
 ذنبك وهذين في تحديد المدركات التي يستخدمونها ؛ إننا لا نريد أن يرخص
 للفلاسفة بما لا يرخص به للعلماء ؛ فإهون على الفلاسفة أن يلقوا في مجرى
 حديثهم كلمات مثل « عقل » و « فكر » و « فضيلة » و « جوهر » كأنها هي
 كلمات يُشار إلى مسمياتها بالأصابع فليست معانيها بحاجة إلى تحديد وإننا نحن
 التجريبيون العلميون لمى يقين بأن ما قد جرى العرف على تسميته « بمشكلات
 فلسفية » إن هو إلا غموض في استخدام الرموز اللفظية ، ولو استقام لهذه الرموز
 طريق استخدامهما ، لتبخرت تلك المشكلات في الهواء وزالت . خذ عبارة فلسفية
 نحدثك عن « الحق » - مثلاً - واضرب فيها بمشرط التحليل لتعدد لنفسك

مناها أولاً ماذا يمكن أن يكون ، نجد القبة قد انكشفت عن غير شمع يرفد في جوفها ، وعندئذ ستأخذك الحيرة على أيام من حياتك قضيتها تبحث عن هذا « الحق » المطلق الذي يحدثك عنه الفلاسفة ، ويجعلون منه إحدى مشكلاتهم الكبرى ، لأنك ستعلم أن كلمة « الحق » في كل عبارة ترد فيها ، يمكن حذفها دون أن يطرأ تغير على صدق العبارة ، وإذن فهي كلمة زائدة يمكن الاستغناء عنها ، دع هناك أن تتخذ منها موضوعاً لمشكلة يخبئ فيها الفلاسفة ويضمون .

وقد قسمت هذا الكتاب قسمين : قسم بسيط في فصوله بعض الأسس العامة التي منها تتكون وجهة النظر الفلسفية التي أمتنقها وأدافع عنها ، وقسم آخر عرضت فيه طائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية عرضاً أعدت به النظر إلى ما كان يقال فيها ، ثم ماذا تصير إليه إذا ما صبينا عليها ضوء التحليل الحديث ، ولم يكن عرضاً لمشكلات الفلسفة على هذا النحو عرضاً شاملاً لها جميعاً بطبيعة الحال ، لأن ذلك محال أن يتم في كتاب واحد ؛ على أن قابتي الرئيسية من هذا الكتاب هي أن يخرج قارئه باتجاه فكري أردناه له ، أكثر مما يخرج بموضوعات مفصلة مستوفية لكل ما يمكن أن يقال فيها من ضروب الرأي .

ولر حكت على مصير هذا الكتاب في ضوء ما قد أصاب إخوة له سبقته إلى النشر ، لقلتُ قولاً يائس إياه لن يظفر من فرسان الفلسفة الذين يجيدون في ميدان الفروسية ركوب الجياد ورماية الرمح والبارزة بالسيف ، لن يظفر من هؤلاء بنظرة ، لكنه رغم ذلك سيكون منهم موضع حكم يصدرونه عليه ، لأنهم قاضون ، بلغ بهم حبهم للفضيلة أن يكون لهم الرأي فيما ليس يعلمون ، والحمد لله الذي لا يحمده على مكروه سواء ؛ فإن كان لي أمل من أجله عانيت ما عانيت في تأليف هذا الكتاب ، فذلك هو أمل في جيل جديد من طلاب الفلسفة ، ينظرون إلى الدراسة نظرة منصف جاد .

فهرس

منسقة

منسقة

القسم الأول

أسس عامة

الفصل الأول : منطق جديد ١

١ - الفلسفة التأملية نصير فاني ١

٢ - نريد فلسفة في دولة العلم ٧

٣ - فلسفة التحليل وفلسفة التركيب ١٤

٤ - العلم الجديد يطلب منطقاً جديداً ٢٤

الفصل الثاني : شباب الطريق ٢٩

١ - هيوم رائد الوضعية الحديثة ٢٩

٢ - لينتر وكانت يمهدان الطريق ٣٥

٣ - وضعية كوت ٤٣

٤ - تحليلات فريجه و رسل ٥٠

الفصل الثالث : جماعة فيينا ٦١

١ - نشأة جماعة فيينا ٦١

٢ - الفلسفة منطق العلوم ٦٢

٣ - مهمة الفلسفة تحديد للمعاني ٦٦

٤ - إطار اللغة ومضمونها ٧٢

٥ - رودلف كارناب ٧٥

الفصل الرابع : الكلمات ومدلولاتها ٨٢

١ - الكلمة « الواحدة » ليست واحدة ٨٢

٢ - الكلمات رموز اتصالية ٨٨

٣ - الرمز الكامل والرمز الناقص ٩٢

٤ - الكلمات للنطقية ٩٩

٥ - الكلمات الوجدانية ١٠٦

الفصل الخامس : وحدات التحليل

- ١ — الوحدات الأولية قضايا تمثل الواقع ... ١١٤
- ٢ — الفلسفة علم المعنى ... ١١٤
- ٣ — ذرات الواقع وذرات اللغة ... ١١٨
- ٤ — أساس الوحدة في الجملة « الواحدة » ... ١٢٦
- ٥ — أساس الوحدة في الجملة « الواحدة » ... ١٣٣

الفصل السادس : مطلب اليقين

- ١ — المنهج القراطي ... ١٣٩
- ٢ — المعرفة اليقينية عند أفلاطون وأرسطو والمصور الوسطى ... ١٤٦
- ٣ — تحليل اليقين الرياضي عند ديكارت ... ١٥٠
- ٤ — القضية الرياضية تحصيل حاصل ... ١٦٢
- ٥ — أمثلة من الحساب والهندسة والمنطق ... ١٧٢

الفصل السابع : علمنا بالعالم

- ١ — معيار الصواب في العلم الإخباري ... ١٨٠
- ٢ — الجملة العامة فرض ينتظر التحقق ... ١٨٧
- ٣ — الإدراك الحسي ... ١٩٦
- ٤ — الأحكام التجريبية احتمالية ... ٢٠٧

القسم الثاني

مشكلات الفلسفة التقليدية

ماذا كانت وكيف صارت

الفصل الثامن : الحقيقة وظواهرها

- ١ — عرض المشكلة من وجهات النظر المختلفة ... ٢١٩
- ٢ — موازنة بين مذهب الواحدية ومذهب الكثرة ... ٢٢٦
- ٣ — « الكون » لا يصلح موضوعاً للحديث ... ٢٣١
- ٤ — تحليل الذاتية وإنكارها ... ٢٤١

الفصل التاسع : مشكلة الحق

- ١ — كلمة « الحق » زائفة ... ٢٥١
- ٢ — طبيعة الاعتقاد ... ٢٥٥

صفحة

٢٦٠	٣	— المنطق على مبدأ الاتفاق ومبدأ التطابق
٢٦٩	٤	— من الحجة
٢٧٩		الفصل العاشر : من السببية إلى القانون العلمي
٢٧٩	١	— السببية عند أرسطو والمقلين
٢٨٤	٢	— السببية عند هوبز
٢٩٢	٣	— خطأ المقلين في تصورهم لضرورة السببية
٣٠٣	٤	— القانون العلمي في علم الطبيعة الحديث
٣١٠		الفصل الحادي عشر : من الكيف إلى الكم
٣١٠	١	— الكيف والكم
٣١٨	٢	— رأي كولنجورود في امتزاج الكيف والكم
٣٢٦	٣	— للناطق الأرسطي لا يقي بالكم
٣٣٤	٤	— تكيم للدركات « الفلسفة »
٣٤٢		الفصل الثاني عشر : من المطلق إلى النسبي
٣٤٢	١	— مطلق ميجل يحطم في مذاهب الفلسفة المعاصرة
٣٤٨	٢	— نسبة المكان والزمان
٣٥٩	٣	— نسبة الأخلاق

القسم الأول

أسس عامة

الفضل الأول

منطق جديد

- ١ -

ليست الفلسفة أمداً طويلاً وهي تقتزن في الأذهان بنوع من العبارات يختلف ما ألف الناس في حياتهم العلمية وحياتهم اليومية على السواء ؛ فلم يكن على الفيلسوف من حرج أن « يتأمل » بخالص فكره هذا الكون الذي نعيش فيه ، بُنية الرسول إلى « حقيقته » ، غير مستند في ذلك إلى عين أو أذن ؛ حتى إذا ما تحدث الحقيقة المنشودة حديثاً ، أخرجها للناس في طائفة من الفاظ اللغة بسلوكها في عبارات لغوية ، كما يفعل سائر عباد الله حين ينطقون أو حين يكتبون لمصفوا خبراتهم ، إلا أن سائر عباد الله يردونك — إذا شئت — إلى المصادر الحسية التي استقوا منها تلك الخبرة التي جاءوا يصفونها في عباراتهم ؛ أما الفيلسوف فيأبى أن يكون ذلك شأنه ؛ إنه يزعم لأقواله الصدق ، فإذا ما أردت أن تبين موضع الصدق فيها وسألته أين هناك أن ترى أو تسمع أو تلمس هذه الحقائق التي يزعمها لك مؤكداً صدقها ، أجابك بأنه لا يستند إلى ما يستند إليه سائر الناس — ولا فرق هنا عند الفيلسوف بين عامة الناس وعلمائهم — لأنه ليس كهؤلاء يستمد أحكامه من خبرة حواسه ، بل هو « فيلسوف » من شأنه أن « يتأمل » بالفكر الخالص ما يريد أن يتخذ موضوعاً لتفكيره ؛ ولذلك فهو يرى ما يراه من حقيقة الكون بعين بصيرته لا بعينه المفتوحتين في جهته ؛ وما دام أمره كذلك ، فلا يجوز لك أن تطالبه بما تطالب به غيره من الناس ، لأن أداته إلى المعرفة ليست كأدواتهم ؛ وبعبارة موجزة ، ليست الفلسفة — عند فلاسفة التأمل — علماً يقوم على مشاهدة وتجريب ، حتى تخضع لما يخضع له العلم من طرائق الامتات .

كلا ، ولا يريد الفيلسوف التأمل لمباراته أن تخضع لتحليل نفسك أو سلكها
ويحلل خبراتها ، لأنه في حقيقة أمره أقرب في نصيره إلى لغة الشاعر منه إلى لغة
العالم ؛ فالعالم الطبيعي - مثلا - يرى ما يراه أولا ، ثم يطلق على هذا الشيء رأيا
اسميا يفتق عليه مع زملائه العلماء ؛ فهو يشاهد في الطبيعة صفة معينة أو صفة ،
ثم يختار لها - اختصاراً - مصطلحاً يدل عليها ، وتلك فهو على استعداد دائم
أن تحف به عند أى مصطلح شئت ، تسأله : علام أطلقت هذا المصطلح ؟
فيحدد لك على وجه الدقة ما تستطيع أن ترجع إليه من كائنات الطبيعة مما قد
يكون مسمى للمصطلح الذى تسأل عن معناه ؛ أو هو يعرف الكلمة تعريفاً من
شأنه أن تستنتج منه النتائج التى إذا ما طابقت بينها وبين الواقع ، وجدت
صحيحة ؛ أما الفيلسوف فشأنه غير هذا ، لأنه يبدأ بلفظة معينة لم تسبقها مشاهدة ،
ثم يتورط في هذه اللفظة ، فيأخذ في الحديث عنها حديثاً بطول مداه أو يقصر ،
وليس هو على استعداد زميله العالم بأن يردك إلى أشياء الطبيعة المحسوسة لتلتص
بينها ما عساه أن يكون مسمى لتلك اللفظة التى جعلها مدار حديثه ، أو ما عساه أن
يكون ناتجاً من تعريفها ؛ والفيلسوف التأمل - مثل الشاعر وعلى خلاف العالم -
يقول كلاماً مرجع الصدق فيه إلى ما يدور في نفس المتكلم ، لا ما يحدث على
مسرح الطبيعة الخارجية من حوادث .

هنا نضع أمامنا على فرق هام بين أقوال الفلاسفة وأقوال العلماء ؛
فبينما الفلاسفة - وأسمى فلاسفة التأمل - ينصرفون إلى بواطن نفوسهم
ليقولوا ما يقولونه ، يتجه العلماء إلى خارج نفوسهم ، إلى حيث الطبيعة
وظواهرها ، ليقرروا عنها ما يقررون من قوانين ؛ لكن إذا كان الأمر كذلك ،
فإلى أولئك الفلاسفة التأملين في ذوات أنفسهم ، يتوهمون أنهم إنما يصفون
« الحقيقة » الكونية كما تقع فعلا ؟ إن كان الفلاسفة والعلماء كلاهما يصفون
العالم الواقع الحقيقى ، فما الفرق بين وصف ووصف ؟ وجوابنا عن هذا السؤال
هو أن العلماء إذ يتحدثون من ظواهر الطبيعة فإنما يتحدثون بلغة « القوانين
العامة » التى هى نتيجة ما قد شهدوه أو أجروا عليه التجارب ، وأما الفلاسفة

١٠ - على خلاف ذلك - يصفون العالم قياساً على ما راؤوه في أنفسهم ؛ فلئن كان مع الماء انحراف يعمى الأمثلة الجزئية ليخلص منها إلى قانون عام يصف ظاهرة جيبها ، فنحن الفلاسفة التأمليين « تمثيل » - باسـطـلاح الناطقة - أى نمو العالم بالإسـان ثم الحكم على العالم بما تحكم به على الإنسان .

دعنا نقتـلُ إلى الحرارة تعدد الأجسام ، قلتُ بذلك علماً ، لأننى بمثابة من يقول إنه جيباً يتعرض جسم للحرارة فإنه يتمدد ؛ هذا حكم عام استخلصناه من ملاحظاتنا وتجاربنا ، ونحن على استعداد أن نثبتـه لمن يريد ذلك بالرجوع إلى ملاحظات وتجارب ، ولا دخل هنا لحالاتنا النفسية في الأمر ، فلنكن في حالة من قسوة أو في حالة من الأمل ، لنكن في حالة من طمأنينة النفس أو اضطرابها ، فلا زل في كلتا الحالتين نلاحظ ونقرر أن الحرارة تعدد الأجسام .

ونقبل ظاهرة معينة تليلاً علمياً ، منناه أن نطوبها تحت حكم عام مما نعلم ؛ فلاحظنا أن الرياح على مصر من الشمال ؟ تليل ذلك هو انطواؤه تحت قانون الحرارة وتعدد الأجسام ، فالهواء على أرض مصر تزيد حرارته ، فيتمدد ، يبعث ، فيقل ، فتصنع الفرصة لهواء أكثر برودة أن يهب من جهة البحر ليعمل مكانه ؛ وهنا يتم التليل في رأينا ، ما دمنا قد نسبنا الظاهرة المراد تليلها إلى قانون أم منها .

لكن قرن ذلك بفيلسوف يقول : « العقل عنصر لانهاى يكن وراء ظواهر الكون جيباً . العليبي منها والروحي على السواء ؛ وهو العنصر الذى تستمد منه جميع الأشياء وجودها » . . . فأول ما تلاحظه هنا هو أن اللغة المستخدمة في هذه العبارة قد سبقت على نحو فيه كثير من الغرابة ، وهي نفسها الغرابة التى قد ضيق بها من لم يتعود الفلسفة ولغتها ؛ وأما من تعود هذه اللغة وألفها ، فيسقرأ العبارة مطمئناً لما راضياً بها ، فإن فهمها كان يفهمه سيدياً ، وإلا فالتدب ذنبه هو ، لأنه لم يدرب نفسه بعد على التوصل إلى هذه الأعماق الهيدة الأغوار ؛ وإذن فلنترك هنا الذى قد أعماه الإنف فلم يعد يرى في الغريب غرابته ، ولنتصور حالاً من علماء

الطبيعية - مثلاً - قد أراد نفسه على فهم هذه العبارة ؛ إنه نشأ نشأة نعم عليه
أن يكون الكلام مرتباً على نحو يجعل لكانه معنى مما يرتد إلى هذه الحاسة أو
تلك ؛ إنه بحكم نشأته الطبيعية لا يخشى الفكر المجرد ، لأن قواعده الطبيعية كلها
تجربيد ؛ كلا ولا هو يخشى طول البراهين ودقتها ، لأنه قد تمود في مجاله الملقى أن
يتبع البرهان الملقى في شوطه الطويل ذات المراحل الكثيرة والتفصيلات الدقيقة ،
وهو حريص أخذ الحرص على ألا تغفل منه دقيقة من دقائق الفكرة ، لأنه يعلم
أن شيئاً كهذا كفى أن يفسد البرهان من أوله إلى آخره ... علينا - إذن -
ليس أقل حرصاً على دقة الفهم ودقة الفكر من صاحبنا الفيلسوف قاتل هذه العبارة
المراد فهمها ، وليس أقل قدرة منه على التعميم والتجريد ؛ فإذا عسى أن يفهم العالم
الطبيعي من عبارة كهذه ؟

قول العبارة : « العقل عنصر لانهاى ... » والعالم الطبيعي بألف هذه
الألفاظ كلها ، لكنه لم يألف أن ترتب هذا الترتيب ؛ إنه يعلم أدق العلم ماذا يكون
« العنصر » حين يقال له إن الماء مركب من « عنصرين » ؛ وهو على دراية تامة
بمعنى كلمة « عقل » حين يقال له - مثلاً - إن العالم يستخرج نظرياته الطبيعية
بقوله غير متأثر بمواقفه . وكذلك قل في لفظ « اللانهاى » فما أكثر ما يستخدم
الرياضيون هذه الكلمة وهم على علم دقيق بما يريدون لها من معنى ... لا صعوبة
إذن في الألفاظ مأخوذة فرادى ؛ لكن الصعوبة تبدأ حين تضم هذه الألفاظ
بعضها إلى بعض على هذا النحو الموجب ؛ فكيف يكون « العقل » « عنصراً »
إذا كان « العقل » صفة نصف جانباً من السلوك الإنسانى ، و « العنصر » كلمة
تسمى المادة حين لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط تركيباً ؟ ثم يعضى الفيلسوف
في عبارة السالفة ، فيقول إن « العقل يكمن في شتى ظواهر الكون » ، فهل
يمكن للعالم الطبيعي أن يفهم لهذا الكلام معنى ؟ إن أجسام الحيوان والنبات
والجبال والأنهار كلها من ظواهر الكون . أف تكون هذه « الأجسام »
« عقلاً » ؟ العقل طريقة سلوك معينة ، بحيث أصف به جانباً من سلوك الإنسان
دون جانب ، فالذى يستدل النتيجة بقدماتها وسلوكها « ما عقلاً » ، أما الذى

جميع العلوم أو بتأديب ملأ فليس ذلك منه « عقلا » ؛ أميكون هذا ، الجبل
وعند التجربة أو ما نشت من « أجسام » حبة وجمدة « عقلا » ثم يكون لهذا
الكلام معنى مفهوم ؟

إن فلان يقول الفيلسوف كلاماً كهذا ؟ لعله يريد أن يقول إن كل ما في
وجوده يسير نحو غاية معينة سيراً يشبه سير العقل في انتقاله من مقدمة إلى نتيجة
ولذا كان هذا مراده فلان إذا يختار لهذا المعنى عبارة تلك التي تجعل العقل عنصراً ،
ونتيجة شيئاً لانهائياً . وتوضعه وراء الكائنات جميعاً ، ومع ذلك تخفى بعد هذا
فهم في عبارة الفيلسوف . تدبيلاً يقربها إلى عقل العالم الطبيعي . فلن يزال هذا
للمعلم على وجهه وتوجيهه ، لأنه سيأخذ صاحبنا الفيلسوف — كما تعود أن يسأل
رأيه الطاهر — ما التجربة التي أجربها لأستيقن من صدق هذا القول ؟ أو
مسألة أخرى ، ماذا عساي أن أرى بسيني ، أو أسمع بأذني في هذه الشجرة
— فلا — لأقول بعدئذ إن جوهرها « عقل » وإنها استمدت وجودها من
العقل (١) ؟

كلا ، إن فيلسوفنا لم يُقيم حكمه ذاك على مشاهدات أو تجارب ، إن العالم
جاءه هذا السؤال ، فآه أن منهج الفيلسوف غير منهج العلم ؛ ذلك أن منهج
فيلسوف في صحيحه هو أن يخلق ما بنفسه على العالم الخارجي ؛ أليس يحسن
إلا أن نفسه قوة تدفعه إلى غايات معينة فيسلك إلى هذه الغايات سبلها الموصلة ؟
إلا ينظر إلى الكون كله بمنظار نفسه ليراه — كما يرى نفسه — مدفوعاً إلى
ذلك وملتماً إلى تلك الغايات سبلها ، وإذن فهو كونه يسوده عقل ويسيره عقل
كيسود العقل الإنسان ويسيره .

فكنا نصف الفيلسوف التأمل العام بما يجده في نفسه هو ، بل إنه حتى في
عالمه الذاتي يستخدم الألفاظ على نحو لا يحملها وانحة المعنى ؛ ولذلك قلنا
« إنه أقرب إلى الشاعر منه إلى العالم » ، إلا أن الشاعر رجل يعرف حدوده
والفيلسوف فلي كثير من ضلال ، وذلك لأن الشاعر يخلق حالاته النفسية على

الطبيعة الخارجية وهو على وعى بذلك ، فإن قال - مثلاً - من زعمه أنها ضاحكة ، فهو على وعى تام بأن الضحك والنشوة في نفسه هو ، فلهما على وعى حين مزجها بنفسه ؛ وأما صاحبنا الفيلسوف حين يخلع حاله النفسية على العالم الخارجي ، فإنه يتجاهل ذلك أو يجهله ؛ فلو قلت للفيلسوف الذي رأى في نفسه عقلاً نخلع العقل على الكون كله ، لو قلت له : هذا منك تشبيه ، ركب راء وأصر على أنه إنما يقول عن العالم حقاً لا شبهة فيه ، وأنه مفكر موضوعي ينظر إلى الخارج بنض النظر من ذات نفسه حق وإن أخذ من ذات نفسه وسيلة لمرة ما يجاوزها .

لواعترف الفيلسوف التأمل بأنه من فصيلة الشعراء ، يحس دخيلة نفسه ثم يسبر ، لقبنا عباراته على هذا الأساس بصدر رحب ، ثم أحطناها على نقدة الأدب ليقولوا رأيهم فيها : أمي من الأدب الجليل أم أنها خلو من الجلال الأدبي فنلق بين المملات ، لكنهم يابون على أنفسهم إلا أن يكونوا من أصحاب الفكر الموضوعي الذين لا ينطقون عن طاغية وهوى ؛ فالفيلسوف الذي زعم لنا في عبارة التي أسلفناها ، أن جميع الأشياء تستمد من « العقل » وجودها ، وأن « العقل » منصر كما من وراء ظواهر الكون كلها ، المادية منها والروحية على البواء ، هنا الفيلسوف إنما يقول ما يقوله ، لا على أساس أنه مجرد تشبيه للكون بالإنسان تشبيهاً هو أقرب إلى الأدب منه إلى العلم ، بل على أساس أنه « الحق » في ذاته ، وهو يسخر من العلم إذا زعم له أن حقيقة الكون مادية لا عقلية ، إذ أن الكون للمادى - في رأيه - هو نفسه إحدى الظاهر التي عبر بها « العقل » عن نفسه ؛ هذا العالم المادى - في رأيه - قوامه « العقل » كما أن هذا الكتاب الذي بين يديك قوامه الورق ، وانحك بعد ذلك ما شئت ، فانت أنت الجاهل الذي لم ير « الحق » كما رآه الفيلسوف صاحب الرأي المذكور .

هكذا يبدأ الفيلسوف التأمل بالتشبيه ، تشبيه الطبيعة بنفسه ، ثم ينسى أنه تشبيه ، فيمضي في تفكيره كما لو كان ذلك التفكير منكرزاً على واقع حقيق ملحوظ ؛ إنه يتحدث بلغة « الصورة » ويظن أنه يتحدث بلغة الأفكار المجردة ،

أو أن يحدد الفكرة المجردة في خياله تجسيدا بوجه بأنها قد أصبحت كهيئة
الأجساد ، كما جئنا هذا الذي جسد فكرة « النقل » من النقل « النقل »
بين يديه مادة يصنع منها الكون .

ويطول بنا الحديث لو طفقنا تتبع الفلسفات التأملية الكبرى . كالفلسفة
أفلاطون وفلسفة أرسطو ، وفلسفة سبينوزا وفلسفة هيغل ومن إليهم ، لنجيب أنها
في جميعها قائمة على « التشبيه » : تشبيه الكون بالإنسان ، أو تشبيه ما هو مجرد
بما هو مادي محسوس ، فلتترك الحديث في هذا الآن ، لنعود إليه في مواضع
مفردة من هذا الكتاب .

إننا نريد لفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم لكننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم
بل هي التي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعات بحثهم ، فيبحثون في
الفلك مع علماء الفلك وفي الطبيعة مع علماء الطبيعة وفي تطور الأحياء مع علماء
البيولوجيا وهكذا ، بل إننا — على نقيض ذلك — نحرم على الفيلسوف باعتباره
فيلسوفاً أن يتصدى للحديث عن العالم حديثاً إخبارياً بأي وجه من الوجوه ، لأنه
لا يملك أدوات البحث التي تمكنه من ذلك ، فليس هو منوطاً بالملاحظة وإجراء
التجارب حتى ينتهي بها إلى أحكام إخبارية عن العالم ، ونأخذ على الفلاسفة
التأملين أن ورطوا أنفسهم فيما ليس من شأنهم ، إذ كانوا يظنون أن الفكر
التأملي وحده في وسعه أن يصف الوجود الخارجي مع أن ذلك محال كما سيتبين
في غضون هذا الكتاب ، فانظر مثلاً إلى هيغل وهو يحاول إقامة البرهان النقل
التأملي على أن الكواكب تسير وفق قوانين كيبلر ، بل استدلل بالقياس النقل
المفرد مواضع الكواكب أين تكون ، بحيث أقام البرهان على استحالة أن يكون
ثمة كوكب بين المشتري والريخ ، مع أنه لمود خطه كان علماء الفلك قد كنفوا
بالفصل عن كوكب بينهما قبل ذلك بشهور قلائل^(١) .

كلا ، إننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذى يورط الفلاسفة فيها لا شغل
لهم به من شئون العلم ، ولكننا نحب لهما أن يفتروا بمدة معانٍ أخرى ؛ أولها التزام
الدقة البالغة فى استخدام الألفاظ والعبارات ، التزاماً يقرب الفيلسوف من العالم
فى دقة استخدامه للمصطلحات العلمية ، فإذا كان العالم يحدد على وجه الدقة
ما يريد حين يقول « جاذبية » و « ضوء » و « صوت » الخ فكذلك ينبغي
لفيلسوف أن يكون بهذه الأمانة نفسها وبهذه الدقة نفسها فى استخدامه لألفاظه
الأساسية الهامة ، فلا يقول - مثلاً - كلمة « نفس » أو كلمة « عقل » أو كلمة
« خير » الخ إلا وهو على أتم العلم بحدود معناها ؛ بل إنه لا يمكن أن يحدد
الفيلسوف معانى هذه الألفاظ تحديداً يشترطه لها اشتراطاً لكي يعضى فى حديثه
على أساس هذه المعانى التى هى من صنعه ؛ فلا يمكن - مثلاً - أن يقول
اسينوزا فى بداية بحثه : « إننى أعترف « المنصر » بأنه ما يوجد فى ذاته ويمكن
تصوره بغير الاستماتة بأية فكرة أخرى ... » أقول إنه لا يمكن أن يعرف
الفيلسوف ألفاظه على هذا النحو ، ثم يستدل من هذا التعريف نتائجه التى ترتب
عليه ، وبعد ذلك يظن أن هذه النتائج التى وصل إليها تطابق العالم الحقيقى
الواقع ؛ ذلك لأن تعريفه لكلمة « منصر » - وهو المثل الذى سقناه -
لا يزيد على كونه شرحاً للطريقة التى يستخدم بها الكلمة ، فهما نكن النتائج
التي يمكن استدلالها بعد ذلك من هذا التعريف ، فعلى نتائج تستخرج مضمون
التعريف وفحواه ، ولا تتجاوز حدوده إلى حيث العالم الواقع ؛ أما إذا أراد الفيلسوف
أن يحدد معانى ألفاظه تحديداً يبينه على دقة التفكير ، فغير له ألا يبدأ بالكلمة
ثم يقب عليها بتعريف ، بل أن يبدأ بالصفة أو مجموعة الصفات التى يلاحظها
ويريد لها اسماً يميزها ، ثم يطلق هذا الاسم آخر الأمر على ما قد لاحظته ، وبهذا
يصبح تعريف الاسم هو الصفات التى كانت وقعت فى حدود المشاهدة ، فإذا
ما استخرجنا بعد ذلك من هذا التعريف نتائج مرتبة عليه ، كانت هذه النتائج
متطابقة مع حوادث الواقع المشهود .

إننا لا نستطيع أن نترك هذه النقطة الهامة دون أن نشير إلى الأثر العميق

به زعم أرسطو ثقافة الصور الوسطى ، وما يشبه تلك الثقافة حتى في بعض
 هذه المذاهب صرنا الراهن ، بسبب نظريته في « التعريف » ؛ فقد كان من
 ذلك أن يكون لكل من درس منطق — أن تعريف أية كلمة إنما
 يكون بذكر « الجوهر » الذي منه يتألف معناها ؛ ومؤدى ذلك أن تبدأ بكلمة
 واحدة وتزيد أن تحدد تعريفها ؛ ثم تحاول بعد ذلك أن تبحث عما يؤلف لها معنى ؛
 وكبراً جاً ما تكون الكلمة التي بين يدي اسماً زائفاً أطلق على غير معنى
 لكن — لو سرت على نهج أرسطو — فلا يجوز أن أسأل عن الكلمة التي
 أريد تعريفها قبل محاولة تعريفها . هل هي أولاً كلمة حقيقية لها ما تسميه في دنيا
 الأشياء ؟ إن كانت اسماً حقيقياً كان على أن أحدد صفات الشيء المسمى بها
 يكون ذلك هو تحديد دقيق لمعنى الكلمة المراد تحديده معناها .

إلا إنها نسكة ثقافة كبرى تصاب بها الأمة إذا سادت بين قادة الرأي فيها
 هذا التفكير على النهج الأرسطي الذي أسلفناه ، لأنهم عندئذ سينصتون في بحر
 من الثقافة النظمية الفارغة ؛ إنهم سيتصكون بكل ما في أوراقهم ودفاترهم
 وعلمهم من « الألفاظ » ثم يصبح مجهودهم الفكري بعد ذلك هو أن يشرحوا
 هذه الألفاظ ثم يشرحون الشروح ثم يضمنون لهذه الشروح هوامش شارحة
 مفرق عليها مجلدات في إز مجلدات ، مع أن « الألفاظ » الأولى التي بنوا عليها
 هذا البناء المشكوك قد تكون زائفة بغير معنى ؛ فافرض — مثلاً — أن
 « الفكر » من هؤلاء اللغظيين قد بدأ تفكيره بكلمة « نفس » ، فها هنا سيجد
 مع إزاء لفظة لا يتردد في أنها من ذوات المعنى ، فيأخذ في تعريفها على أسلوب
 أرسطو ، بأن يحاول تحديد صفاتها الجوهرية ، وقد يجد أن هذه الصفات بحاجة إلى
 شرح ، فيمضي في شروحه إلى آخر ما تسمفه الكلمات التي حفرها من دراساته
 السابقة ، لكن هل سأل بادي ذي بدء إن كانت الكلمة اسماً حقيقياً تسمى
 شيئاً أم لا تسمى ؟

إنني أقترح في هذا الصدد طريقة ^(١) من شأنها أن تضبط هؤلاء الشاطحين ،

ومى أن يمسك « الفكر » طريق سيره هذا ، فبذل أن يبدأ بالكلمة ليتمتع
مناها ، يبدأ بالمعنى لينتهى إلى الكلمة ، وفي هذا ضمان بالافتقار بين أيدينا
الكلمات ذوات المعنى الحقيقي ؛ فأرى المكون للمعنى أولاً قبل أن أقول كلمة « امرء »
وأفوق العلم للمعنى أولاً قبل أن أقول كلمة « مرء » ؛ وعلى هذا القياس أنظر
تأنيدي حولي بالناصر التي أريد لها اسماً ، ثم أختار لها اسم « نفس » ، حتى
إذا ما سئلت بعد ذلك ما معنى هذه الكلمة ؟ قلت : هو الناصر الفلانية التي يمكن
أن تراها العين أو تسمعها الأذن ، أما إذا لم يكن هنالك من هذه الناصر الحسية
ما يريد التسمية كفتت عن استخدام الكلمة ، وإلا استخدمتها بغير معنى ،
أي بغير معنى .

إنني فتعديد الفاظنا الفلسفية مثل هذا التعديد الذي لا يدع أمامنا كلمة بغير
معنى مما يمكن تعقبه بالحواس ، هو أول ما أريد حين نطالب بأن نكون
الفلسفة « علمية » في معناها ومنهجها ، ثم أريد لها بعد ذلك أن تنحصر بمجانب
مشكلات جزئية محددة ، فبذل أن يحاول الفيلسوف مستحيلاً بيعته عن « مبدأ »
يضم الكون كله بما فيه ومن فيه ، يقتنع بالبحث في مفهوم واحد من مفاهيم العلم
كفهوم « السببية » مثلاً ، يتعاون في تحليله مع زملائه الفلاسفة كما يتعاون الطلاب
في العمل على تحليل مادة من موادهم ؛ وبهذا يستفيد بعضهم من بعض وبكل
بعضهم بعضاً وتتمو المعرفة الفلسفية عن الموضوع الواحد نمواً تدريجياً يحل آخره
أقرب إلى الصواب من أوله .

لقد مضى عهد « الشوايخ » في عالم الفكر كما مضى عهد الأباطرة المستبدين ؛
وجاء عهد التعاون الفكري مع الديمقراطية في نظام الحكم ؛ فلم يكن الفرق بيننا
بين حاكم قاطع كالإسكندر الأكبر يريد أن يسيطر على العالم كله بكلمة منه ، وبين
الفيلسوف التأمل كأملاطون أو أرسطو يريد أن يخضع الكون كله لجداً واحد
من عنده ؛ وكذلك ليس الفرق بيننا بين جماعة الأفراد في أمة تريد أن يكون
الحكم قسمة بينهم وأن تكون التبعة مشتركة ، وبين جماعة الأفراد في طائفة علمية
معيمة تتعاون كلها على مشكلة بعينها حتى تظهر لها بحل يرضى ؛ فلا يجب أن ترى

أعلام الفلاسفة فيما مضى يقرن وأنباهم من حولهم كالصانيد ، ثم يحوال عنايتهم
مفتوداً بعد مقتود ، على حين تدور بناطريك في عصرنا فتجد الفلاسفة جماعات
جماعات . تكاد تتماثل : أعضائها القناعات ، فلا نبى ووراءه الحواريون ،
ولا أستاذ وحوله التلاميذ المنار ، بل هم كأعضاء الندوة يسرون ويتبادلون
الرأى تبادل الندم مع الندم ، وما هو قريب من ذلك .

الفيلسوف للماصر ذو النزعة العلمية متواضع ، يرضيه أن يجترى من هذا
الكون الفسبح كاه بحيلة أو طائفة قليلة من الجلل ، يقولها الملاء في موضوعات
اختصاصهم ، أو يقولها الناس في أحاديثهم الجارية ، فيتناولها بالتحليل النطاق القوي
يفصل مكنونها تفصيلاً يضمه في السوء بعد أن كان خيئاً ، ويخرجه إلى المعلن
بعد أن كان متضمناً مطوياً في ثمار الحديث ، حتى إذا ما ظهرت الميا كل الملية
لغة التي نستخدمها ، ظهرت بإتالي حقيقة الفكرة التي نرضها ، فيزول النموض
الذي كان قينا أن يخلق المتأخر ويثير المشكلات ؛ وحسبك أن تعلم في هذا الموضع
من الحديث أن رجال التحليل في الفلسفة الحديثة ، لم يكادوا يتناولون بالتحليل
مشكلات الفلسفة التقليدية ، حتى تبين لهم في وضوح ألا إشكال ، وأن الأمر
كله غموض في لغة الفلاسفة ، هو الذي خيل لهم أنهم إزاء مشكلات تريد الحل
ولا حل هناك ؛ فهل النفس خالدة أم فانية ؟ هل يكون هذا العالم المحسوس قائماً
وحده أم أن وراءه عالم عقلي آخر ؟ هل للوجود الحقيقي هو الأفراد الجزئية أم
الحقائق الكلية التي تمسّر من نفسها في تلك الأفراد ؟ وهكذا وهكذا من أمثال
هذه الأسئلة التي لم يزل الفلاسفة التأمليون يلقونها ويحاولون الجواب ولا جواب ؛
فيتناول فيلسوف التحليل هذه العبارات نفسها ليفضّ مغالبها اللغوية وإذا هي
قارعة لا تنطوي على شيء ، وإذا هذه المشكلات المزعومة الموهومة تذوب ثم تبخر
في الهواء وتختفي .

الفيلسوف الماصر ذو النزعة العلمية متواضع ، يترك الخبز للخباز ينضجه على
النحو الأكمل ، فيترك الفلك لعالم الفلك والطبيعة لعالم الطبيعة والإنسان لعالم

النفس أو عالم الاجتماع ؛ إنه لا شأن له به « شيء » من أشياء الوجود الراجع ، بل يمحصر نفسه في « الكلام » ، كلام هؤلاء العلماء ليحلل منه ما قد تركوه بنير تحليل ، وبخاصة إذا كان في العبارة « لفظ » بشير المشكلات ويكون مدار الاختلاف ؛ وقد تسأل : ولماذا لا يترك هذه المشكلات نفسها لأصحاب العلوم كذلك ؟ أليس هؤلاء أدرى بما يقولون ؟ والجواب هو أنت هذا ما ينبغي أن يكون لو استقامت الأمور ، بل هذا هو ما يحدث في معظم الأحيان ، قترى من علماء الرياضنة ممن تستوقفه بعض المبركات الرياضية النامضة فتستويه بالوقوف عندها حيناً ليلقى على مكتونها الضوء ، وعندئذ يكون « فيلسوفاً » رياضياً بالمعنى الذى تريده لكل فيلسوف ، وهكذا قل في علماء الطبيعة وغيرها ؛ لكن هذا التحليل للنطق قد يستهوى كذلك غير المختصين في العلوم المختلفة ، فيخضع بجهده وفكره ، لأن التحليل للنطق لعبارة ما ، هو في حقيقة أمره شيء مستقل عن مضمون العبارة ولفظها ، إذ يتناول صورة التركيب وما فيها من علاقات ، ويخرج من العبارة لفظها ، وإنه فليس ثمة خطر حقيق إذا ما تصدى لتل هذا التحليل غير العلماء المختصين في هذا العلم أو ذلك ، لأن القدرة المطلوبة هي قدرة على الضرب والصبر .

لكن القارىء من حقه هنا أن يسأل : ماذا نعنى على وجه الدقة بكلمة « تحليل » حين نسوقها في هذا السياق الفلسفى ؟ إننا نصور في غير علم ماذا يكون معنى التحليل حين ينصب على شيء مادى ، فليس من السهول أن تصور « تحليل » الماء إلى عنصره أو كسجين وهيدروجين أو تحليل دم الإنسان إلى هذا وذلك من العناصر وهكذا ، فهل نرى شيئاً كهذا حين نقول إن عمل الفيلسوف للناصر ذى النزمة العلمية هو أن يحلل العبارات الثنوية ، وعبارات العلم منها بوجه خاص ؟ هل يتناول الفيلسوف عبارة فيقول إنها مركبة من كذا



لفظاً وكذا حرفاً ، أو أن الداد الذى كتبت به بنعل إلى كذا وكذا من العناصر
وكذلك الورق الذى خطت عليه ؟

كلا ، فذلك تحليل « مادي » للمبارة ، والقصود « تحليل منطقي » لها ،
أو إن شئت فقل « تحليل عقلي » ؛ لكن السؤال ما يزال قائماً ، وهو : ماذا تعنى
بهذا النوع من التحليل ؟ وحوابنا هو أن هذه الكلمة في هذا السياق ، هي
كثيرها من كلمات هامة كثيرة ، ككلمة « العلم » و « الفن » وما إليهما ،
ليس عليها اتفاق حاسم بين من يستعملونها حتى من المتخصصين ؛ إنها ليست بمدى
دقة استعمالها كالكلمات المشيرة إلى سميات محدودة ، فلا خلاف - مثلاً - بين
علماء الطبيعة على مدلول كلمة « حجر » لأهم يتفقون اتفاقاً قاطعاً على مدى
الوجات الضوئية التى يدخلونها تحت هذه التسمية ؛ ومع ذلك فكلمات
« التحليل » و « العلم » و « الفن » وما إليها ، إن تكن قدقاتها هذه الدقة
في تحديد المعنى ، إلا أنها ليست خلوا من كل تحديد ، إذ أن كلا منها ما يزال
يطبق على سميات إن تكن مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف ، فعلى كذلك
متشابهة تشابهها يبرر جمعها تحت اسم واحد من هذه الأسماء ؛ كأفراد الأسرة
الواحدة ، بينهم اختلافات في الشكل والخصيصة ، لكنهم مع ذلك يكونون
أسرة واحدة ، فكذلك قل في المعاني المختلفة التى يأخذها الفلاسفة المعاصرون
في معنى « التحليل » المنطقي الذى يريدون له أن يكون هو الفلسفة وعلمها ، فهذه
المعاني على اختلافها ، تتشابه بنير شك ونتجعه كلها وجهة واحدة بحيث تكون
أفراداً من أسرة هي التى نطلق عليها اسم « التحليل المنطقي » .

إنه خير لنا في تحديدنا لمعنى « التحليل » أن نتمسك على الاستعمال الفعلي
لهذه الكلمة بين الفلاسفة المشتغلين به ؛ فلننا نقول إن التحليل المنطقي « يجب »
أن يكون بهذا المعنى أو ذلك ، بل نقول إنه فعلاً بهذا المعنى عند فلان وفلان ،
وبذلك المعنى عند فلان وفلان ؛ وفيما يلى سنتعقب الخيوط الرئيسية للاتجاهات
المختلفة في مدرسة التحليل .

لنظنا « تحليل » و « تركيب » شائتان معروفتان في التفكير الفلسفي ،
والمقصود بهما هو معناهما المباشر الذي يتبادر إلى الذهن من استعمالها المألوف
في لغة الحديث الجارية ؛ فالفيلسوف « تحليلي » إذا جعل مهمته استخراج القومات
أو استنتاج النتائج مما يتصدى لتحليله ، سواء كان هذا « شيئاً » أو « عبارة
لثوية » ؛ وهو « تركيبى » إذا لم يكتف بمجرد تثبيت ما يتناوله — شيئاً كان
أو عبارة لثوية — بل هو يضيف من عنده أحكاماً من الوجود ، كاه أو بضمه ؛
فإذا راجح فيلسوف ، مثل هيوم ، يحلل الفكر إلى عناصره الأولية لينتهي إلى أن
تلك العناصر الأولية هي إما انطباعات أو أفكار ، حين يكون معنى « فكرة »
باصطلاحه انطباعات حسية غاب مؤثره وبقى في الذهن صورة متفاوتة درجة وضوحها
ونسوعها ، كان بذلك فيلسوفاً تحليلياً ؛ وأما إذا تبرع الفيلسوف بأحكام
إيجابية من عنده يصف بها الوجود ، كأن يقول أفلاطون إن هناك عالماً عقلياً
قولمه أفكار إلى جانب هذا العالم الحسى الذى نعيش فيه والذى قوامه أفراد
جزئية ، كان فيلسوفاً تركيبياً — الفيلسوف التحليلي يبدأ بموضوع المشكلة ،
كالطبيعة أو الإنسان مثلاً ، ثم يحاول رده إلى وحداته الأولية التى منها يتركب
ذلك للوضوع ، والتى لا يمكن بدورها أن تتحلل إلى ما هو أبسط منها ؛
كما يفعل برتراند رسل حين يحلل الطبيعة إلى وحدات أولية هي « الحوادث »
بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة عنده ، فلعنة الضوء الآتية إلى من هذا المكتب
الذى أسمى الآن « حادثة » ولعة القلم الذى بين أصابعى « حادثة » وهكذا ؛
أو كما يفعل برتراند رسل أيضاً حين يحلل الكلام إلى قضايا أولية يكون موضوع
الواحدة منها دائماً حادثة من حوادث الطبيعة بالمعنى الذى أسلفناه ؛ وأما
الفيلسوف التركيبى فعلى خلاف ذلك ، يحاول أن يبنى الوجود في خياله بناء قوامه
العناصر البسيطة التى يفترض وجودها ، كما يفعل سبينوزا مثلاً حين يفترض
بساط أولية ثم يبنى منها الكون كما تقتضيه بداهة عقله وقوة خياله .

رأه على الرغم من أن الفلاسفة الإنجليز - « لك » و « باركلي » و « هيوم » و « ستيوارت مل » و « برتراند رسل » وغيرهم يتميزون أساساً بطابعين هما التحليل من ناحية والنزعة التجريبية من ناحية أخرى ، بحيث تراه دائماً ينتهون بعملهم إلى أن العناصر الأولية هي الإحساسات البسيطة التي تتأثر بها الحواس ؛ ثم على الرغم من أن الفلاسفة في بقية القارة الأوروبية - فرنسا وألمانيا بصفة خاصة - مثل ديكارت وصينيوزا وهيغل - يتميزون أساساً بطابعين آخرين ، هما التركيب من ناحية والنزعة العقلية من ناحية أخرى ، فترام يقيمون مبدأ يبنون عليه بناء متحقاً مع ذلك للبدأ لأنه مستنبط منه ؛ أقول إنه على الرغم من أن التحليل والنزعة التجريبية قد ارتبطا غالباً ، وأن التركيب والنزعة العقلية قد ارتبطا غالباً كذلك ، إلا أنه ليس من الضروري أن يكون الفيلسوف التحليل تجريبياً ؛ « فالطابع البسيطة » التي قال بها ديكارت هي نتيجة تحليل ، لكنها موضوعات لحس عقل وليست هي بالموضوعات الحسية التي تتأثر بها الحواس ؛ وكذلك « الوحدات الروحية » التي أخذ بها لينتز ، هي أيضاً نتيجة تحليل لكنها ليست مما تدركه الحواس ؛ وإذن فهذهنا عمليات فلسفية تحليلية لم تقتض أن يكون القائم بها من الفلاسفة التجريبيين الذين يردون الأمر كله إلى الحواس وإدراكها ؛ والمكس صحيح أيضاً ، وهو أنه ليس من الضروري أن يكون الفيلسوف التجريبي فيلسوفاً تحليلياً ، وخير مثل نسوقه لذلك هو الفيلسوف الإنجليزي الحديث « صموئيل اسكندر » في كتابه « المكان والزمان والألوهية » لهاذا تراه - على عادة الإنجليز - فيلسوفاً تجريبياً يستقي من الحواس معارفه ، لكنه يستقيها ليبنى منها بناء فلسفياً شبيهاً بالنسقات التي يقيمها الفلاسفة الفليون ، وإذن فهو فيلسوف تجريبي تركيبي معاً ، وهو يعتقد أن الفلسفة لا تختلف عن العلم إلا في كونها تبحث في مشكلات أهم من مشكلات العلم ، لكنهما معاً يدوران حول موضوعات بينهما^(١) .

(١) راجع المقدمة التي كتبها مارجريت ماك دونالد ، وهي التي قامت على نشر مجموعة مقالات في الفلسفة التحليلية بعنوان « الفلسفة والتحليل » .

إننا حين نصف هذا الفيلسوف بأنه تحليل وذلك الفيلسوف بأنه تركيب ، فلا يفوتنا أنه يندر جداً أن نجد الفيلسوف الواحد قد انصرف إلى التحليل وحده من أول فلسفته إلى آخرها ، أو إلى التركيب وحده ، ذلك لأن الفيلسوف في الحقيقة يضع أمامه مشكلات يحاول حلها ولا يزال كيف جاء ذلك الحل ، فهو مثلاً ينظر في مشكلة المادة والعقل ، أو في القيم الأخلاقية والجمالية وما إلى ذلك ، يرى ما حقيقتهما ، ولا يمتنع بعد ذلك أن تكون السبيل الموصلة إلى هذه الحقيقة للثبوتة تحليلية أو تركيبية ؛ لكننا مع ذلك نزداد فهماً للفيلسوف حين نعلم أن التحليل أو التركيب يطلب على ملة ؛ بل كثيراً ما يسود التحليل عصرًا بأكمله كمصرنا هذا^(١) ، كما يسود التركيب عصرًا بأكمله كذلك كما كانت الحال في فلسفة المصور الوسطى أو في فلسفة القارة الأوروبية — ما عدا إنجلترا — في القرنين السابع عشر والثامن عشر ؛ كذلك ترى التحليل هو النزعة السائدة في بلد القرنين السابع عشر والثامن عشر ؛ كذلك ترى التركيب هو النزعة السائدة في بلد آخر كالمانيا . . . ودعوانا كما إنجلترا ، كما ترى التركيب هو النزعة السائدة في بلد آخر كالمانيا . . . ودعوانا في هذا الكتاب هي أن الفلسفة تحسن صنعاً لو عرفت على وجه التحديد واليقظة أن مجالها هو التحليل ، والتحليل وحده ، فذلك يحقق لها الصفة الطيبة التي نريدها لها ، وبالمثل التي حددناه في القسم الثاني من هذا الفصل ، لأن كل جملة تركيبية يقولها فيلسوف — غير مستند في قولها إلى ملاحظة وتجربة كما يفضل المصنف في أقوالهم — هي من قبيل التخمين الذي قد يضر التطور العلمي وقل أن ينفع .

دعوانا في هذا الكتاب هي أن الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلية صرفاً ، تحليلية لقضايا العلم بصفة خاصة ، لكي تضمن لها أن تسير العلم في قضاياها ، وأن تفيد في توضيح فوائده تلك القضايا ، دون أن تتعرض للضرب في مجاهل الغيب ؛ والتحليل الذي نذهب إليه — وإن يكن قد سبق إليه فلاسفة كثيرون فيما مضى ، إذا ما أكثر الفلاسفة الذين استخدموا التحليل في عملهم إما بصفة غالبية أو بصفة طارئة — إلا أنه قد اتخذ في عصرنا الحاضر لونا خاصا يختلف عن كل تحليل فيما مضى من تاريخ الفلسفة ، وأصبح ذا طابع واضح متميز هو الذي يطبع الفلسفة

(١) يطلق « مورتون وايت Morton White » اسم « عصر التحليل » The Age of Analysis على كتابه الذي يعرض فيه فلسفة القرن العشرين .

التجريبية العلمية الماصرة ، وأصل به الطابع الذي تراه عند « جورج مور »
و « برتراند رسل » و « لدفيج ونجنتين » وكل من لف لفهم ، وإلهم لكثيرون ،
نخص الله كرمهم جماعة منفرد للحديث عنها فصلاً خاصاً ، هي جماعة فينا ، التي
الأنات وطورت ما يسمى بالوضعية المنطقية .

لقد صارت الفلسفة في أوائل هذا القرن العشرين بمرحلة من مراحل تاريخها ،
طرا عليها خلالها من التغير في وجهة النظر ما يبلغ حد الثورة ، إذا جاز لنا أن
نستخدم هذه الكلمة السياسية في مجال التفكير الفلسفي ، وليس المراد هنا بكلمة
« الثورة » مجرد تغير في المذهب السائد ، لأن مثل هذا التغير لا يحدث « ثورة » ،
فلما نقول — مثلاً — من فلسفة أفلاطون إنها جاءت بمثابة الثورة على فلسفة
لمثانه سقراط على الرغم مما بينهما من اختلاف بعيد ، وكذلك لا نقول من
فلسفة أرسطو إنها كانت ثورة على فلسفة أفلاطون رغم ما بينهما من اختلاف بعيد
كذلك ! لكننا نقول من فلسفة سقراط بالنسبة لسابقيه إنها « ثورة » ، لماذا ؟
لأن بين سقراط وسابقيه اختلافاً في الرأي وكفى ، بل لأن الاختلاف يتناول
السؤال نفسه الطروح للإجابة ؛ فإذا أقيمت سؤالاً معيناً ، كقولك : من صنعت
الطليعة أتم جارك عشرون فيلسوفاً كل منهم بمجواب خاص به ، فهذا يقول إنها
صنعت من كذا وذلك يقول إنها صنعت من كيت ، فإن هؤلاء الفلاسفة المشهورين
جميعاً يكونون مدرسة فكرية واحدة ، ولا يبدأ الواحد منهم ثورة على زميله على
الرغم مما بينهما من اختلاف في الرأي بالنسبة للسؤال الطروح ؛ أما إذا جارك
فيلسوف آخر بنسبة من السؤال ذاته ليطرح سؤالاً جديداً هو في رأيه أولى
بالاهتمام من السؤال الأول ، أو قد يكون ذلك لأن السؤال الأول قد استنفد
الإجابات الممكنة كلها ولم يعد لقيام المشكلة أمام الأذهان فناء ؛ كأن يسأل — كما
فعل سقراط — عن الأساس العقلي للأخلاق الإنسانية ، فذلك يكون بمثابة الثورة
الحقيقية في مجرى الفكر ، لأنه تحول الانتباه من مجال قديم إلى مجال جديد .

وكذلك كان تحول الفلسفة منذ أوائل هذا القرن العشرين « ثورة » بهذا المعنى
نفسه ، أي بمعنى أنها نقلت اهتمامها من مجال إلى مجال ، تراه أجدر العناية ؛ فبعد

أن كان اهتمام الفلاسفة منحصرا على حقيقة الله ، حقيقة الإنسان ، انتقال إلى شيء
آخر هو تحليل المسارات ، فليس رافضا ، لأن دأبنا ، ولكنه لا يحل ،
ليس موضوع البحث الآن هو لا الدور ، بل هو هذه البساطة المبينة أو تلك
ما تمليها ، وما مشمولها وما تكونها ، بل هي العلاقة التي أنشأها بينهم وبينها
ودنيا الحياة اليومية ، بل أن يؤولوا إلى هذه الدنيا على أساس أنها باطلة ، بخلاف
عالم الفيني ، وراء هذه الحقيقة محض ، بل هي ذاتها تسبغ الفلسفة متعة صرفة كما
يقول برتراند رسل ، محاضرة التي نشرت عام ١٩١١ بعنوان « المنطق هو صميم
الفلسفة » ، فملا من كتاب « كتاب الفلسفة » .

هذه الثورة ، أو إن شئت ، تراءى في جميع عقل هذه الحركة الجديدة في عالم
الفلسفة ، كان مركزها الرئيسي فلسفة كيمبريدج ، حيث أنشأها زعمائها
الأولان وهما « مور » و « رسل » ، ثم تبعهما « وندلشتين » وبعد ذلك أخذ
الأسماع يردادون في الحياة الفكرية في الولايات المتحدة ، وهم ما زالون في ازدياد
حتى يومنا هذا ، لكن الثورة التي نجت كل سنة بالماضي ضريب من المحال ،
فلا بد من خيوط تصل هذه المسار بالمدى الذي سبقه ليوصله حتى وإن لم يكن
جزءاً منه ، فما نحن أولاء بإزاء هذه الحركة الفلسفية الجديدة التي بدأت مع بداية
هذا القرن العشرين على وجه التقريب ، لكنا نكتب جذورها الأولى فنراها ضاربة
في أرض الدراسة الثانية نفسها التي جاءت هذه الحركة الجديدة لتثور عليها
وتحلب أوصافها .

قد كان أنصار الدراسة التجريبية في إنجلترا منذ ذلك ، و « ديوم » يحدون
على سنة التحليل التي يتناول المعرفة الإنسانية ليردوها إلى وحدتها الأولية ،
وكانت هذه الوحدات عديم من دأبنا عناصر أقرب إلى القوي ، كل ذرة منها
عائمة وحدها ، ثم ترتبط هذه القوي للدرية بدلائل تنشأ عنها الأفكار المركبة ،
فأولئك البسيطة الأول عديم من إحصائيات يقوم كل إحساس منها كأنما هو
كان مستل من سائرهما ، فهذه — مثلا — لغة من الغر ، على شبكة العين ، وتلك
رنة صوت في الآن ، أولئك جسم مليأ أولئك على الأصابع وهكذا ؛ تلك — هي

وجه الإجمال - هي الميول الأولية التي يفسح منها النقل أمكارة مما بلغت من
الأمكار من مدجة التركيب

واساساً - انجلترا موجة من الثانية الميجلية في القرن التاسع عشر ، حيث
التصّب من أدل القرن إلى آخره ، فالت بأنصارها إلى الطوف الآخر ، إذ مجبوا
لهؤلاء متعريين كيف يفتنون المعرفة الإنسانية إلى هذه الميول ، مع أن معرفة
أى م . م . هذه صيرت من الحال في رأيهم ، فلا تستطيع - مثلاً - أن تعرف
شيئاً من لور هذا الكتاب إلا من خلال الكتاب ، ثم لا تعرف شيئاً من الكتاب
إلا - لا سره ، وهكذا وهكذا ، وليس الاستطراد في رأيهم هنا هو ، ومصرها
الآخر أن نقطة الهامة عندنا في هذا الباب هي أن فكرة الملائكة الانجليزية
الثانية ، في القرن التاسع عشر - مثل برادل - قد وسع توسيحاً لا يدع
لثبث سببها ، أن الوحدات الأولية المعرفة يستحيل أن تكون مدركات فردية ،
لأن معرفتها لا يكون فكراً ولا يكون معرفة بأى معنى من المعاني ، إنما
تبدأ به ، حين يبدأ الحكم ، ولا يكون حكم إلا إذا تكاملت لنا قضية فيها
نحكم فيه ونحكم به ، ورابطة تربط بين الطرفين ؛ فقول « فم » ليس فكراً ،
وقول « اسود » ليس فكراً كذلك ، أما قول « القدم اسود » فوحدة فكرة
لأنه تسير من حكم قد يصيب وقد يخطئ .

أخر أن هذه كانت نقطة ضعف ظاهرة في تحليل التجريبيين للمعرفة ، فكانت
بالأحرار ، هذا لمحات من المراسلة المتألقين ، بل كان هذا هو أمن فارق
بين « هيوم » من جهة و « كانت » من جهة أخرى ، فالأول يميل الانطباع
الحس الواحد أو الفكرة الواحدة المتخلقة من ذلك الانطباع ، هي وحدة الله كبير ،
فإذا ما تجاوزت فكرتان في الذهن لم يكن بينهما من علاقة سوى علاقة التماور ،
ولهذا لم يحد بين السبب والنتيجة من علاقة سوى ما بينهما من تلازم في الوقوع ؛
وأما « كانت » الذي يقول إن دعوى هيوم هذه قد أبطلت من سببها ، فبرى أن
لفظاً أساسى الذي وقع فيه هيوم هو أن جبل الفكرة الواحدة فكراً ، بل
حين أن الحد الأول لفكر هو القضية التي تربط فكرتين بل أقل حدود .

ونعود إلى الموقف في أواخر القرن التاسع عشر في إنجلترا ، لنرى « برادل »
الفيلسوف اللثالي يوضح لنا بدوره هذا الاتجاه في تحليل المعرفة إلى أولياتها ؛
وجاء « برتراند رسل » وغلبت عليه في نهاية الأمر نزعة التجريبية ، لكنه في
الوقت نفسه أراد أن يستفيد بما قاله « برادل » في نقده للتجريبيين ، فلم يتردد
في أن يقيم فلسفته التجريبية على أساس منطق جديد يتلاقى به أوجه النقص التي
كانت تؤخذ على سالفه « لُك » و « هيوم » وأمثالهما ؛ وما هنا الأساس
المنطقي الجديد في صميمه إلا أن يحمل « القضايا الأولية » - لا المدركات
للفردة - هي الوحدات البسيطة الأولى في تحليل المعرفة ؛ ولم يكن « رسل »
وحده في هذا الاتجاه ، بل سار معه فيه زميله « مور » وتلميذه « وتجنشتين » ثم
تبعهم في ذلك بقية الأتباع .

فالمعرفة الإنسانية - عند « رسل » و « وتجنشتين » بصفة خاصة - يمكن
تحليلها إلى ذرات أولية ، والذرة الواحدة منها هي قضية أولية ، يكون موضوعها
فرداً واحداً لا جماعة من أفراد ؛ وماذا عسى أن يكون الفرد الواحد الذي
يصلح أن يكون موضوعاً للقضية القرية ؟ أتصلح لذلك كلمة مثل « إنسان »
و « شجرة » وسائر هذه الكلمات الكلية ؟ إذا قلنا - مثلاً - « الإنسان
كائن عاقل » كان هذا القول ذرة فكرية بسيطة لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط
منها ؛ هكذا ظن أرسطو ، وما هكذا يظن « رسل » وأتباع مدرسته التحليلية ؛
فكلمة « إنسان » عند أرسطو مدرك أول بسيط من الناحية المنطقية ، وأما
عند « رسل » وأتباعه فهذه الكلمة وحدها - وإن بدت كلمة واحدة - إلا
أنها عبارة بأمرها ، ضمنت في هذا اللفظ الواحد .

فأنت لو فككت كلمة « إنسان » إلى أجزائها الأولية وجدتها كلمة تحتوي
في جوفها كل أفراد البشر ، من مضى منهم ومن هم قائمون اليوم ومن سيظهرون
في الوجود إلى آخر الدهر ؛ إنها اسم لم يخلق ليكون اسماً خاصاً لي أو لك كأسمائنا
التي سجلت في شهادات ميلادنا لتمييز الواحد منا عن بقية الناس ؛ ولأن فليست

في الاسم الجزئي الخاص بفرد واحد ؛ كلا ، بل ليست هي بالاسم في حقيقة امرها ، إنها عبارة بأمرها ، هي عبارة وصفية في تحليلها ، أريد بها أن تصف هذا الفرد أو ذلك بمجموعة معينة من الصفات ، أريد بها أن تصف المقاد والجزئ وهيكلا وطه والحكيم وسائر أفراد البشر ، بأن كل واحد منهم فيه طائفة من صفات معينة معلومة تجمله ينتمى إلى فئة من الكائنات خاصة ؛ إن كلمة « إنسان » يستحيل أن يكون لها معنى وحدها ، بل لا بد لك بكل معناها أن يوجد إلى جوارها اسم آخر - كاللقاد مثلا ، بحيث يمكن أن يقال بعد ذلك « المقاد إنسان » فيكمل معنى كلمة إنسان ؛ لكن افرض جدلا أنني خلقت في اللغة هذه الكلمة « إنسان » دون أن يكون في العالم فرد واحد مما عساه أن ينتمى إلى هذه الفئة التي أردت أن أطلق عليها هذه الكلمة ، إذن فإذا يكون معناها ؟ إنها عندئذ تظل معلقة بشيء مدلول ولا معنى ، حتى يظهر في عالم الوجود فرد يصبح أن ينطوي تحتها ، وعندئذ فقط يبدأ معناها في الظهور .

ونعود إلى سؤالنا من جديد : ماذا عسى أن يكون الفرد الواحد الذي يصلح موضوعاً لقضية ذرية من النوع الذي يقول عنه « رسل » إنه الوحدات البسيطة الأولية لكل تفكير ؟ لقد أوضحنا أن الكلمات الكلية مثل « إنسان » و « شجرة » ليست بهذه البساطة المزعومة ، لأن الواحدة منها تعود فتتعلق إلى مجموعة من الأفراد أو المفردات ؛ أفيمكن أن يكون الفرد الواحد إذن صالحاً لذلك ، كاسم « المقاد » مثلا ؟ إذا قلنا عبارة كهذه : « المقاد إنسان » كنا بذلك قد ضربنا مثلا للقضية الذرية البسيطة ؟ كلا ، ولا هذه أيضاً ، لأن كلمة « المقاد » هي أيضاً لفظة تطلق في الحقيقة على مجموعة كبيرة من المفردات ، وهذه المفردات هي الحالات الكثيرة التي يكون عليها المقاد في لحظات حياته المتتالية ، فقد تمع عينك على المقاد ألف مرة ، وقد تسمعه يتحدث ألف مرة ، دون أن يكون للرؤى منه أو السموع هو هو بيمينه في حاتين اثنتين من هذه المرات الآلاف جميعاً ، لكننا نضم هذه الحالات كلها ، وما سبقها وما سيلحق بها ، لنطلق عليها

اسماً واحداً هو اسم « القناد » ، وإذن فها هذا الاسم بالبساطة التي ليس بعدها تحليل ، وإنما هو اسم يأتي بعده تحليل وتحليل .

وأما إذا جئنا موضوع القضية التي نقولها حالة واحدة من تلك الحالات المتعاقبة للفرد الواحد من الإنسان ، كأن أحدثت عن لونه في لحظة معينة ، أو صوته في حالة واحدة مما يصح أن أشير إليها بقولي « هذا » لن أحدثت إليه ، فتلك هي القضية القريبة الأولية البسيطة التي لا تحتمل بعد ذلك تحليلاً ؛ تلك هي الوحدة التي يتألف منها ومن مثيلاتها فسر الإنسان مهما بلغ بعد ذلك من التقيد والتركيب .

لكن لا أستطيع أن أشير لمن أحدثت إليه بقولي « هذا » مشيراً إلى الحالة الواحدة الفرقة التي أجعلها موضوع حديثي ، إلا إذا كانت تلك الحالة مما يمكن أن يلقاها بإحدى حواسه ؛ وبالتالي يستحيل أن يكون لكلامي معنى إلا إذا سلطته إلى مفردات أولية ، كل مفرد منها قضية ذرية ، موضوعها حالة جزئية تدرك بإحدى الحواس .

فإن هذا الأساس للنطق الجديد بمنطق أرسطو تر الفرق شاسعاً بعيداً من حيث الإطار الفكري في كل من الحالتين ؛ فالوحدات البسيطة عند أرسطو — وعند الصور الوسطى كلها من بعده ، وعند كل من لا يزال يفكر على هذا التراز — هي القضايا التي موضوعاتها كلمات كلية ؛ فإذا سألته عن كلمة كلية مثل « إنسان » ما معناها ؟ راح يحللها لا على أساس مدلولاتها الحسية ، بل على أساس مقوماتها العقلية ؛ نعم ، لو سألته من معناها انصرف إلى داخل رأسه لا إلى الدنيا المربضة من حوله ، ليرى ماذا يكون داخل رأسه هو من « مفهوم » تلك الكلمة ، حتى لو لم تكن الكلمة دالة أبداً على أي شيء محسوس من أشياء الطبيعة الخارجية ؛ فلا فرق عنده أن تسأله عن معنى « إنسان » أو عن معنى « ملك » أو عن معنى « غول » ، لأنه في شتى هذه الحالات جميعاً سينصرف إلى داخل رأسه باحثاً عن « مفاهيم » تلك الأسماء ، ولا عبرة عنده بعد ذلك أن تكون أو لا تكون ؛ هنالك في العالم ملائكة وغيلان كما أن فيه أفراداً هم بنو الإنسان ،

لا عدة هذه لشيء من هذا ، لأن المرة هي بالمعوم العقلي لفظ لا بسمياه
الفردية الجزئية التي تدركها هذه الحاسة أو تلك .

كان التفكير في المصور الوسطى - في أوروبا وفي الشرق الإسلامي على
المواء - قائماً على أساس من المطلق الأرسطي ، وفي اعتقادي أن تجديد
التفكير لا يمكن أن يتم على صورة وافية إذا اقتصر التفكير على الطوائف العليا
وحدها ، بل لابد من تغيير الأساس ، لابد من إقامة البناء على منطق جديد ؛
فإذا كان أرسطو والأرسطيون يكفهم الجولان داخل رؤوسهم ، فلا مناص لنا
نحن الذين نريد التجديد من الخروج إلى حيث العالم المرفق المسموع ؛ كان أرسطو
بل وكثير غيره من الفلاسفة الأقدمين يفرقون بين « المعرفة » من جهة و « الظن »
من جهة أخرى ، وعندما أن ما نحى به الحواس « ظن » لا يقين فيه ،
أما « المعرفة » بمعناها الصحيح فلا بد أن ترتكز إلى يقين ؛ ولكن كيف ؟ إن
ذلك اليقين النشود لا يتحقق عند أرسطو وأناعه وأشباهه إلا إذا كانت الفكرة
قيمة حتمية لمقدمات سبقها ؛ وهذه المقدمات مدورها لا تكون يقيناً إلا إذا كانت
نتائج لمقدمات سبقها ، وهكذا دواليك حتى تصل في الطرف الأعلى من بناء المعرفة
إلى ما يسمونه المبادئ الأولى ؛ وكيف أعرف هذه المبادئ الأولى ؟ تعرفها بالحدس ،
أي بالبيان العقلي المباشر ، فلعقلك ما يشبه العين ترى الحقائق العقلية رؤية مباشرة
كما هي الحال في العين التي في رأسك ، غير أن هذه تدرك محسوسات وتلك تدرك
سقولات ؛ وعلى ذلك فلا يقين عندم إلا إذا كانت الحقيقة حدسية - وتلك هي
المبادئ الأولى - أو إذا كانت حقيقة أقيم عليها البرهان القياسي القوي يبين من
أي المقدمات جاءت ؛ و « المبادئ الأولى » في كلتا الحالتين هي الأساس ، أو قل
هي المعرفة الأسية . ولكن هذه المبادئ الأولى هي نفسها « جواهر » الأشياء
في رأي أرسطو ، وجوهر الشيء هو نفسه تعريفه عند أرسطو كذلك ؛ فما معنى
ذلك كله ؟ معناه أنك إذا أقت بناءك الفكري على أساس منطق أرسطو ، فما
عليك إلا أن تعرف الأشياء من حيث جوهرها العقلي ، لا من حيث مظهرها
الحسي ، ومن هذه التعريفات تبني بناءك ساعداً أو هابطاً ، فلك أن تصعد منها

بأن تضمها بعضها إلى بعض فإما هو أم حتى تصل إلى قمة الوجود في مبدأ واحد ،
أو أن تهبط منها إلى ما يترتب عليها من نتائج قياسية ؛ وبهذا يتاح لك أن نعلم
حقائق الكون كله وأنت تابع في مقر سومنتك ، لا حاجة بك إلى رؤية أو سمع .

— ٤ —

كان المنطق الأرسطي تحليلاً للفكر العلى الذى ساد أيام اليونان ، وساد
بعد أيام اليونان قرونًا طويلة شمل المصور الوسطى وما بعدها ، حتى طرأ على
التفكير العلى تغير جوهري ، استلزم أن يتغير معه المنطق الذى إن هو إلا تحليل
للتفكير العلى .

كان التفكير الذى ساد أيام اليونان رياضياً في صورته ومبناه وإن لم يكن كله
رياضياً في مادته وغواه ، بمعنى أنه كان دائماً يسير من مبدأ مفروض إلى النتائج
التي تتولد من ذلك المبدأ ؛ وكان علم الهندسة — ممثلاً في هندسة إقليدس —
هو خير ما يصور ذلك الضرب من التفكير الذى يبدأ بالمسلّمات والبداهة لينتج
منها إلى النظريات التي تستمد بقيتها من يقين مقدماتها ؛ فإذا ما نهض أرسطو
فيلسوف المنطق اليوناني ، يرسم طريق السير للفكر الصحيح ، كان طبيعياً أن
يرسم خطوات التفكير الرياضى ، ما دام هذا التفكير الرياضى ينتج بصاحبه
إلى النتائج يقينية ؛ وراح يحلل هذا الضرب من التفكير النموذجى ما رسمه
التحليل ، حتى خرج على الناس بمنطقه المروف الذى مؤداه أن الوحدة الأولية
لكل تفكير هي « القضية » التي لا بد أن يكون قوامها « موضوعاً » نحكم
عليه بصفة ما ، و« محمولا » يكون هو تلك الصفة التي ننسبها إلى الموضوع ؛ فإذا
اضمحنا قضيتين من هاتيك القضايا الحلية بحيث تتوافر فيهما شروط خاصة ،
مكن أن نستنتج منهما نتيجة يقينية على نحو ما يحدث في التفكير الرياضى .

وجاءت المصور الوسطى بطابعها الدينى ، فوجدت هذا المنطق الأرسطي أداة
نافعة لحكمة أغراضها ؛ فها هو ذا كتاب أو كتب تزل بها الوحى ، وإذن
ما فيها صادق ، ويمكن اتخاذ هذا العلم الصادق مقدمات لا سبيل فيها إلى

الشك ، فننتهي من تلك القدمات إلى نتائج يقينية كذلك .. وما يزال هذا الضرب من التفكير أداة يستخدمها كل من أراد أن يركز على سند يزعم له اليقين ، يستدل منه ما استطاعت قدرته أن يستدل .

كان الافتراض الكامن وراء النطق الأرسطي كله هو أن العلم القوي هو جدير بهذا الاسم ، لا بد أن يبلغ درجة اليقين ، وما ليس يبلغ اليقين فهو « ظن » لا يجوز الأخذ به ؛ لكن هذا لليقين المشود إذا جاز لنا أن نلتصمه في الرياضة وما يجري مجراها من ضروب التفكير ، فلا يجوز أن يكون هدفنا إذا كانت « الطبيعة » هي مجال البحث ؛ ذلك لأننا في الرياضة لا نريد على استخراج نتيجة كانت كائنة في مقدماتها فأبرزناها ، وأما في التحدث عن الطبيعة فالأمر مختلف ، فها هنا نبي من الظواهر أنباء قد نصيب فيها وقد نخطئ ، ومن ثم فلا مندوحة لنا في هذا المجال الطبيعي عن اصطناع منهج فكري آخر ، أي عن اصطناع منطق آخر ، يكون عماده الترجيح لا اليقين ، ما دام مجال القول هو البناء الجديد لا مجرد تكرار النتيجة لما كان متضمناً في مقدماتها .

غير أن هذا النطق الجديد الذي نلزمنا به ضرورة اتساع مجالات الفكر والقول ، لا يأتي على أنقاض للنطق القديم ، بل هو يبنى إلى جوار المنزل القديم منزلاً جديداً ، لأن مجال التفكير الذي من أجله نشأ النطق الأرسطي ما يزال ولن يزال قائماً ، وكل ما في الأمر أن أضيف إلى القديم جديداً من الفكر ، يستوجب أن يضاف إلى النطق القديم منطق جديد يسد حاجة هذا الفكر الجديد .

كان علم الهندسة في الرياضة لا يعرف سوى الهندسة الإقليدية التي أنشأها إقليدس ، والتي ألما بطرف منها أو أطراف أثناء دراستنا الثانوية ؛ لكن « هندسات » جديدة نشأت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين ، إلى جانب هندسة إقليدس ؛ فلئن كان إقليدس يبنى علمه الهندسي على أساس استواء المكان ، فهذه الهندسات الجديدة « اللا إقليدية » تبنى بناءاتها على أسس أخرى ، فواحدة منها تبنى بناءها على أساس انحناء المكان كما هي الحال على سطح الأسطوانة ؛ فإذا ما كنت لإزاء سطح صغير نسبياً ، كسطح هذه النضدة التي أكتب عليها ،

جارك أن تقترض أنه مستو لا انحناه فيه ، وبالتالي لا نخطئ إذا استخدمت
هندسة إقليدس بالنسبة لما هناك أن ترسم عليه من مثلثات ودوائر ، ولكنك
لا تستطيع ذلك إذا ما تصديت لرقعة كبيرة من المكان ، كالمكان الممتد بين الشمس
والأرض ، فما هنا يتحتم عليك أن تقلع عن افتراضك استواء المكان ، لأنه
يسلك عندئذ إلى نتائج خاطئة ، ولا بد لك من افتراض آخر يتمشى مع حقائق
العلم الجديد ، وهو أن المكان منحني ، بحيث تسير أشعة الشمس فيها يشبه
الأمواج لا في خطوط مستقيمة ؛ وخلاصة القول هي أن هندسة إقليدس ما تزال
صالحة ولكن في مجال محدود ، ولا بد فيها عدا ذلك المجال المحدود من هندسات
« لا إقليدية » .

وكذلك الحال في فيزيكا نيوتن ؛ فإذا كنت إزاء أجسام مادية تسير بسرعات
مادية ، فلا حرج عليك أن تستخدم علم الطبيعة كما عرفه نيوتن ، وكما لا تزال
نفرته في مجال الحياة العلمية التي تتناول الأشياء للمادية كالأشياء ، دون أن تتعرض
للنقرات الصغيرة التي هي قوام تلك الأشياء المادية ؛ فالمهندس الذي يقيم جسراً أو
بناء ، يكفيه علم الطبيعة النيوتوني في معالجته للواد التي يستخدمها ؛ أما إذا كان
مجال البحث هو القوة الصغيرة ، فما هنا سنجد أنفسنا إزاء « طبيعة » أخرى ،
أجسامها ليست هي نفسها أجسام الأشياء كما نألفها ، وسرعاتها ليست هي السرعات
التي نألفها في تلك الأجسام ؛ ولتلك اضطررنا اضطراراً إلى علم طبيعي « لانيوتوني »
إلى جانب علم الطبيعة النيوتوني ؛ أما أولها ف« طبيعة القرية » ، وأما الآخر ف« طبيعة
بمناها المؤلف » .

ومضى كهذا لا بد أن يحدث للنطق - والنطق هو دائماً تحليل التفكير
الملى - فلئن كان للنطق الأرسطي صالحاً لأنواع التفكير الاستنباطي كما عرفها
اليونان وكما عرفتها المصور الوسطى بعد اليونان ، بل كما عرفتها المصور الحديثة
حتى القرن التاسع عشر ، فلا بد إلى جانبه من منطق آخر « لا أرسطي » على غرار
الهندسة « اللاإقليدية » والفيزياء « اللانيوتونية » ليواجه التفكير الملى في
تطوره الأخير .

ولنضرب بعض الأمثلة للوضحة : يقوم المنطق الأرسطي على دعائم أولية بعدّها « قوانين » للفكر لا بد من سريانها في كل عملية فكرية ، وأول تلك « القوانين » قانون الذاتية ، الذي يرمزون له بقولهم « ا هي ا » ، وهم يريدون بذلك أن الشيء المين يحفظ بذاتيته مهما تغير السياق من حوله ؛ وهذه المنضدة التي أكتب عليها هي نفسها التي كانت بالأمس ، على الرغم مما قد تغير من التفاصيل المحيطية بها ؛ وأنا اليوم هو نفسه الذي كان أمس على الرغم من أنني قد ارتدبت ثياباً أخرى وأحدث حديثاً غير حديثي بالأمس ، وهكذا ؛ يقوم المنطق الأرسطي أول ما يقوم على افتراض أن الشيء الواحد المين يحفظ بذاتيته ؛ وقد يكون هذا الافتراض موقفه ما تنطوي عليه حياتنا العملية ، ولذلك فلا بأس من تطبيق المنطق الأرسطي حيث يقوم هذا الافتراض .

ولكن ماذا تكون الحال إذا ما تحدثنا بلغة العلم الحديث قلنا إن هذه المنضدة التي تبدو للمين الجردة « شيئاً واحداً بذاته » إن هي في الحقيقة إلا كومة هائلة من الذرات الصغرى التي لا تنفك متحركة متغيرة من أوضاع كهارجها ؛ إنها وإن تكن قد حافظت على الإطار الخارجى لشكلها محافظة نسبياً ، إلا أن حشوها في تير دائب لا ينقطع ؛ إنها في حقيقتها سلسلة من « حالات » أو من « حوادث » ؛ أنفكون على صواب إذا قلنا للعالم الطبيعى الذرى : تمسك بأهداب المنطق الأرسطي ، واحسب هذه المنضدة « شيئاً واحداً بذاته » حتى لا تتجاوز « قانون الذاتية » لأنه قانون من قوانين الفكر ؟ كلا ، إنه لو أخذ بنسبنا كان خائناً لملكه ؛ كانت دنيا أرسطو سكونية مؤلفة من « أشياء » كل شيء منها ثابت على طبيعة بينها ، ولذلك أمكن تصنيف هذه الأشياء أنواعاً أنواعاً . وعلى هذا الأساس قام العلم الأرسطي كله ، أما دنيا علمنا الراهن ، فذات حركة مستمرة وسبورة دائمة ، لا يمكن تصنيفها « أشياء » كما يصنف البقال بضائعه في صناديق ودرفوف ، لأنها سيرة وحركة لا يحفظ الشيء فيها بذاتية واحدة ، إن « ا » لن تكون دائماً « ا » بل سرعان ما يتحول تركيبها القبرى ؛ ومهمة العلم الآن

لم تعد كلمة العلم الأرسطى ، وهي أن يدرك « طبائع الأشياء » لأنه لا أشياء
ولا طبائع ؟ بل مهمة العلم الآن هي أن يرصد مجرى الحوادث ليلتف منه الاطراد
في سير تلك الحوادث ، وكلما وقع على اطراد وقع بذلك على قانون من قوانين
العلم ؟ فلن كان القانون الملى عند المنطق الأرسطى رمزه هو « كل ا هي ب »
أي أن « ا » من طبيعتها كذلك أن تكون « ب » ، كأن نقول « كل إنسان
فان » فيكون معنى ذلك أن الإنسان من طبيعته الفناء ، فإن القانون الملى عند
المنطق الحديث رمزه هو « إذا وقعت ا لازمتها ب » دون أن يكون معنى ذلك
أن « طبيعة » تستلزم بالضرورة أن تلازمها ب ، بل معناه أن ملاحظة الحوادث
في مجراها القابل للتغير قد دلت على أن ا ، ب قد اطراد حدونهما متلازمين ،
وكذلك « يرجع » أنه إذا حدثت « ا » مرة أخرى ، حدثت « ب » كذلك ..
هكذا تغيرت وجهة النظر إلى العالم ، فتغيرت أسس العلم ، وبالتالي وجب أن
يتغير منطق التفكير .

الفصل الثاني

شعاب الطريق

- ١ -

ليست الفلسفة العلمية التي ندمو إليها وليدة اليوم ، فقد تناوب التفكير الفلسفي على مدى التاريخ ضربان من الفلاسفة يختلفان من حيث الدوافع التي حزنهم إلى التأمل ؛ فهناك الفلاسفة الذين استهدفوا بفلسفاتهم غايات دينية أو أخلاقية ، مثل أفلاطون وسبينوزا وهيجل ، وهناك إلى جانب هؤلاء فلاسفة كان التفكير العلمي رائداً ، هما اختلفوا في النتائج التي انتهوا إليها ، مثل لينتر وكوك وهيوم ؛ وإلى جانب أولئك وهؤلاء فريق ثالث اتخذ طريقاً وسطاً ، مثل أرسطو وديكارت وباركلي وكانت ؛ وفي اعتقادي أن الدوافع الأخلاقية والدينية - على الرغم مما قد أنتجته من نسقات فلسفية تنسم بظلمة الخيال - إلا أنها كانت على وجه الجملة طامحاً في سبيل التقدم الفلسفي^(١) .

على أننا وإن نكسنا ندمو إلى أطراح الفلسفة التي نجعل هدفها تثبيت قواعد الدين أو الأخلاق ، فليس يعني هذا أبداً أن نتخلى عن الدين أو الأخلاق ، وكل ما في الأمر هو أننا لا نريد للفلسفة بمعناها الاصطلاحي الدقيق أن تكون وسيلة نشر أخلاق بينها أو دين بذاته ، لأن لهذين وسائل أخرى ليس بينها التعليل العقلي الرضوعي للمبارات اللغوية وما تتضمنه من قضايا وكيفية إثبات هذه القضايا ؛ وليس من شأننا الآن أن نبدي الرأي في الطرائق المثلى لتثبيت الأخلاق أو لإثبات الدين .

(١) Russell, *Mysticism and Logic* (Pelican edition) : ص ٩١

منهنا هو « أن يكون العلم — لا الأخلاق ولا الدين — مصدر الوحي
 للفلسفة » (١) وليس في هذا انتقاص لما يمكن أن توحى به الأخلاق أو يوحى به
 الدين من ضروب الفكر ، ولكن هذا كله شيء والفلسفة بالمعنى الذى نريده لها
 شيء آخر ؛ ذلك أن الفكر إذا ما جعل رائده في التفكير عقيدة دينية أو منهجاً
 خلقياً ، فيستحيل عليه أن يتخلى عن تقييم الأشياء والأفعال تقييماً يحفل من بعضها
 خيراً ومن بعضها الآخر شراً ، وما دام الإنسان قد تصدى لمثل هذا التقييم قد
 بُدءَ عن اللهج الملى الذى لا يفرق في موضوع البحث بين خير وشر ،
 ولا بين جميل وقبيح ؛ فالزهرة عند عالم النبات كأن يُطلب تحليله وتثريته ،
 ولا يطلب تقييمه جمالاً أو قبحاً ؛ وكذلك العبارة اللغوية عند من يريد أن يتناولها
 تناولاً علمياً ، شيء يراد تفتيته إلى أجزائه ومقوماته ، ولا شأن له بعد ذلك
 بما قد نبته في نفس قارئها أو سامعها من نشوة أو انقباض .

النظرة العلمية تقتضى صاحبها ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة ، فإذا أراد
 — مثلاً — أن يحدد تأثير الضوء على حدة العين التى ترى ذلك الضوء ، خصر
 نفسه فيما يظهر له في حدة العين من تغيرات ، دون أن يجاوز ذلك إلى « شعور »
 الرأى ، قد يسبب وقع الضوء على العين « ضيقاً » أو « ارتياحاً » ، لكن أمثال
 هذه الحالات النفسية الداخلية لا تكون جزءاً من النظرية العلمية التى تصف وقع
 الضوء على العين ؛ ولما كان « وضع » الأمور في عالم الواقع هو وحده مجال البحث
 العلمى ، أطلق على النظرة العلمية اسم « الوضعية » فإن كان « الوضع » القائم
 الذى يشغل الباحث عبارة من عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها ، كانت
 « الوضعية » في هذه الحالة وضعية « منطقية » ، ومن ثم كان هذا الاسم (الوضعية
 المنطقية) مميزاً لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم ،
 وعلى أن يكون هذا الواقع الذى يختصون به هو اللغة التى يصوغ فيها سائر العلماء
 علومهم على اختلاف موضوعاتها .

لكن هذا الاتجاه « الوضعي » الطلي بين الفلاسفة ، لم يكن دائماً « منطقياً » في صيغته ، بل إنه لم يصبح كذلك إلا في العشار الثالث من أعمار هذا القرن ؛ وكانت هناك قبل ذلك اتجاهات وضعية في عالم الفلسفة ، جعلت موضوع تحليلها « الأشياء » لا « العبارات اللغوية والألفاظ » ؛ غير أنهم بالطبع لم ينافسوا علماء الطبيعة والفلك وما إلى ذلك في « أشياءهم » التي يبحثونها ، ولكنهم اختصوا « بأشياء » أخرى لم تكن من شأن غيرهم من العلماء ، ألا وهي — على وجه الجملة — « المعرفة الإنسانية » فسادودها ؟ وما عناصرها ؟ وما نصيبها من اليقين ؟

وأول فيلسوف وضعي بالمعنى الشامل الدقيق هو « ديفيد هيوم » (١٧١١ — ١٧٧٦) فقد تبنى وبشء الأذهان إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدى إلى وصف العالم الواقع بالتفكير الاستنباطي وحده ؛ أعنى أن من أراد أن يتحدث من الوجود الخارجي في أى جزء من أجزائه ، فلا يجوز له أبداً أن يمحصر نفسه بين جدران رأسه ، ليضع لنفسه « مبدأ » يزعم أنه قد رآه بالحدس ، ثم يستنبط من ذلك المبدأ نتائج ونتائج نتائج ، وبمبدئ يقول إن هذه النتائج التي جاءت استنباطاً ، إنما هي تصور هذا الجزء أو ذاك من أجزاء العالم الواقع ؛ ولما كان هذا هو بعينه ما يفعله الفلاسفة الميتافيزيقيون ، إذ ترى الواحد منهم وصف العالم الخارجي أو أى جزء منه ، لا عن طريق ما قد رأت عيناه أو سمعت أذناه ، بل عن طريق استنباطه المنطقى الصريف بادئاً من مبدأ فرضه نفسه فرضاً ؛ أقول إنه لما كان هذا الضرب من التفكير هو بعينه ما يفعله الفلاسفة الميتافيزيقيون ، فقد جاء هيوم عصابة الضربة القاتلة الأولى لتفكير الميتافيزيقى .

فمن قد سبق هيوم فلاسفة آخرون عرفوا أن التفكير الاستنباطي وحده لا يكتفى بذاته أن ينبئنا بشيء عن العالم الواقع ، وأن سبيل معرفة هذا العالم الواقع هو التمس بظواهره عن طريق الحواس ؛ لكن فضل هيوم في هذا الصدد هو

تطبيق هذا المبدأ في غير ملائمة أو تسامح ؛ فلم يفرح — كما فرح «لكن» من قبله مثلاً — من تطبيق المبدأ على أشياء كالنفس الإنسانية ، فهي — كثيراً من الأشياء — إذا لم أخبرها بالحواس فلا سبيل إلى علمي بها ، وبالتالي فكل حديث عنها هراء ؛ ولا ينبغي أن تقول إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من القدمات والمبادئ ، لأن الاستنباط وحده — كما قلنا — يستحيل أن يبنى بجهد من الوجود وكائناته .

وإنا لنقدر هذه اللفتة الجديدة في تاريخ الفلسفة حق قدرها ، حين نذكر من أعلام الفلاسفة قد أقام بناءه الفلسفي على المنهج الاستنباطي الخالص ، فقرأ يبدأ بحقيقة أو طائفة من حقائق يزعم أنها واضحة بذاتها ، وما دامت كذلك ، فكل ما ينتج عنها بالاستنباط يكون كذلك واضحاً لا يحتمل الشك ؛ ولو وقف هؤلاء الفلاسفة الاستنباطيون عند هذا الحد لما كان على موقفهم قبار ، لأن شأنهم عندئذ يكون كشأن علماء الرياضة يفرضون مجموعة من المسلمات في أول الأمر ، ثم يستنبطون منها نظرياتهم ، فتكون هذه النظريات صادقة صدق مقدماتها ، ما دام استنباطها من تلك القدمات لم يتعرض للخطأ ؛ لكن علماء الرياضة حين يشيدون بناءهم الرياضي على هذا الطراز لا يزعمون أنه يصور بالضرورة عالم الطبيعة الخارجي ، بدليل أنهم يستطيعون أن يثبتوا من مجموعة المسلمات الأولية فتتغير بذلك النظريات المستنبطة ، أي يتغير بذلك البناء الرياضي مما كان عليه في الحالة الأولى ، ويكون كل من البناءين صحيحاً من الوجهة الرياضية ، مع أنه يستحيل أن يصدق ما على العالم الطبيعي ؛ أقول إنه لو سار الفلاسفة الاستنباطيون على قرار علماء الرياضيين ، ففرضوا فروضهم « الواضحة بذاتها » ثم استنتجوا منها نتائجها ، دون أن يزعموا أن تلك الفروض أو هذه النتائج مصورة لما يجري في عالم الطبيعة لما كان لأحد اعتراض على ذلك ، ولكان عملهم من قبيل الرياضة الذهنية لا أكثر ولا أقل ، لكنهم لا يقتنعون بهذا ، ويصرّون على أن تكون نتائجهم الاستنباطية التي هي من قبل العقل وحده مطلقة للظواهر الطبيعية ، ومن ثم يقع الخطأ .

كان للنهج الاستنباطي الخالص بريق يخطف أبصار الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم ؛ وما ظنك بمنهج كل ما يتطلبه من المتعارضين في الرأي أن يتفقوا على صواب حقيقة واحدة أو طائفة قليلة من حقائق ، فإذا ما تم لهم مثل هذا الاتفاق ، ضمنوا الاتفاق بمدى على تفصيلات البناء العسكري كله ، لأن هذه التفصيلات كلها إنما جاءت نتائج محتومة لتلك المقدمات الأولى التي تم عليها الاتفاق بآدى ذى بدء ؛ انظر مثلاً إلى الجهد الجبار الذى بذله توماس الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) ليستخلص تفصيلات المذهب الكاثوليكي كلها من عدد قليل جداً من المقدمات ، كان يراها قرينة إلى كل عقل سليم ، وإذن فلا عجة هناك تحول دون الاتفاق على صوابها ، وبالتالي يتم الاتفاق على مجموعة التفصيلات التى تلزم عنها ثروماً منطقياً^(١) ؛ وقل شيئاً كهذا في كثير جداً من فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر الوسيط ، بل في كثير جداً من فلاسفة العصر الحديث ذاته ، الذين حسبوا انفسهم تآثرين على النهج الاسكولائي في التفكير ، وإذا هم يهجون النهج نفسه من حيث الجوهر والأساس ؛ فهكذا فعل ديكارت حين خلق بناءه الفلسفي كله على سبيل واحد ، هو نقطة البداية التى زعم أنها « واضحة بذاتها » ، وهى تقريره عن نفسه أنه يفكر ، ثم جاءت تفصيلات البناء كله نتيجة لازمة من تلك البداية ، ومن هذه التفصيلات ما يصف أجسام الطبيعة المادية الخارجية ؛ وهكذا فعل سبينوزا الذى أغراه القالب الرياضي الاستنباطي إغراء حاداً به أن يستخدم هذا القالب كما استخدمه إقليدس بنير تحريف ولا تغيير ، بنية أن يصل إلى نتائج لها نفس اليقين الذى تتصف بها نظريات إقليدس ، فقرأه في كتابه « الأخلاق » يبدأ - كما فعل إقليدس تماماً - بطائفة من مسلّمات ، منها ما هو تعريف ومنها ما هو بديهية أو مصادرة ، ثم طفق بعد ذلك يستخرج من تلك المسلّمات كل ما يمكن استخراجه من نتائج ، فإذا كان بين هذه النتائج ما يشير إلى العالم الطبيعي الخارجى ، كان معنى ذلك أنه استطاع الحديث عن هذا العالم ناسجاً من عقله الخالص ، بنير حاجة منه إلى استخراج حواسه في ملاحظات أو تجارب .

(١) Anatol Rapoport, Science and the Goals of man : ص ٢٠٢

إلى هذا الحد البعيد كان تأثير المنطق الأرسطي في صياغة التفكير الفلسفي على مر العصور ، إذ انصرف جهد الفيلسوف إلى صب بناءه في قالب استنباطي كما رأيت ، مستغنياً عن حواسه في إدراك حقيقة العالم ؛ ولورجت إلى المبادئ الأولى التي كان يستند إليها هؤلاء العلاسفة في تشييد بناءاتهم الفلسفية ، والتي زعموا لها الوضوح الذاتي التي لا يحتمل شكاً ، وجدت تلك المبادئ مشتقة من ألفاظ كهذه : «نفس» ، «روح» ، «عقل» ، «عنصر» ، «تعكبر» ، «إرادة حرة» وهكذا ؛ وهي كلها كما ترى ليست أسماء تسمى محمولات من عالم الأشياء الطبيعية ، نعم إنهم كانوا يعرفونها ليستدلوا من تعريفاتهم لها ما يمكن استدلاله من نتائج ، فيزعمون الصديق لهذه النتائج ما دامت قد استنبطت من تلك القدمات ؛ ولكن فاتهم أنهم يدورون في ألفاظ ببد ألفاظ ، فبالألفاظ التي لا تسمى شيئاً كانت البداية ، وبالألفاظ التي اشتقوها من تلك البداية كان طريق السير ثم النهاية ؛ ولستنا نفكر في مثل هذا العمل العقلي اتساقاً منطقياً ، فقد يكون السير الاستدلالي على آتاه واكلاه واضبطه ، ولكن أين هي أن تكون العلاقة بين هذا البناء العقلي من جهة وبين أمور الطبيعة الواقعة من جهة أخرى ؟

هاهنا نريد من جديد ما جاء هيوم ليؤكد كده ، وهو أن التفكير الاستنباطي وحده ، وإن يكن يحدد الروابط بين فكرة وفكرة . إلا أنه لا يجاوز حدود الرأس إلى حيث العالم الواقع ، فأمور هذا الواقع يستحيل أن تدخل في مجال إدراكنا إلا عن طريق آخر ، هو طريق الحواس ؛ فالخبرة الحسية وحدها هي المصدر الذي نستق منه العلم بالعالم الخارجي ، وبهذا القول أصبح هيوم في طليعة الرواد ، إن لم يكن الرائد الأول بحق ؛ للفلسفة الوضعية الراحة ؛ على الرغم من الاختلاف البعيد بين وضعيته ووضعيه الحركة الفلسفية المعاصرة ؛ إذ بينما جعل اهتمامه الأول تحايل « المرفة » تحليلاً نفسياً لا منطقياً ، بمعنى أنه حاول أن يرد « الأفكار » إلى مصادرها الأولى البسيطة ، فكانت هذه المصادر عنده هي « الانطباعات » الحسية التي انطابت بها هذه الحاسة أو تلك ؛ والفكرة التي نحاول ردها إلى مصدرها الحسي فلا نجد لها مثل هذا المصدر ، تكون عنده فكرة

وعمة باطة ؛ أقول إنه يتأجل بمجال بحثه تحليلاً نفسياً كأنما هو عالم نفسى يبحث
فى التفكير الإنسانى ، ترى الوضعية المعاصرة « منطقية » لا نفسية ، فالذى تحلله
ليس هو « الأفكار » بل « القضايا » ، والناصر البسيطة التى تحاول الإرداء
إليها ليست هى « الانطباعات » الحسية الأولية ؛ بل هى القضايا الأولية التى
لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها ، على أن كل واحدة من هذه القضايا الأولية
لا تكون كذلك إلا إذا كان موضوعها حبرة حسية مباشرة ، كاطباعة لونية على
اللبس أو منقطة لمسبة على سطح الجلاء وهكذا .

- ٢ -

الوضعية المعاصرة - إذن - تزد إلى « هيوم » من حيث ارتكازها
فى نهاية التحليل على الحبرة الحسية المباشرة ، وذلك حين يكون الحديث قائماً
حول ظاهرة من ظواهر العالم الخارجى ؛ لكن ما كل حديث يقوم على الظواهر
الطبيعية ، بل هنالك ضرب آخر من الحديث يكون موضوعه « لفظة » معينة
تحدث عنها بما يترقها ، كقولنا - مثلاً - « الجرو كلب صغير » ، فهنا
لا يقتضينا الأمر أن ننظر خارج العبارة نفسها لنعلم إن كانت صادقة أو غير
صادقة ، لأن صدقها قائم فى تكوينها نفسه ، وإذن فهو صدق قررره لما
« قبل » النظر إلى الجراء فى عالم الحيوان ، إذ الأمر أمر لفظة وتعريفها ،
أو فكرة وتحليلها .

هذه التفرقة المنطقية بين نوعى القضايا : القضايا التى يقتضى تحقيق صدقها
رجوعاً إلى عالم الواقع الخارجى ، والقضايا التى لا يقتضى تحقيق صدقها أكثر من
مراجعة الكلام نفسه تجزؤه على صدره ، لئلا إن كان السجز تكراراً دقيقاً
للمدرك أو بعضه ؛ أقول إن هذه التفرقة المنطقية بين نوعى القضايا ، والتى
هى - كما سئى فى غضون هذا الكتاب - من أهم الركائز التى يرتكز عليها
التحليل الحديث ، إنما يرجع أكبر الفضل فيها إلى لينتز (١٦٨٦ - ١٧١٦)
على الرغم من أن الوضعيين المحدثين لم يستخدموا هذه التفرقة لنفس الأغراض

التي استخدمها لينتز من أجلها ، بل على الرغم من أن الوضعيين المأخوذين لم
يتفقوا مع لينتز على تفسير واحد لها .

قد فرّق لينتز تفرقة واضحة بين ما أسماه « بحقائق النقل » وما أسماه
« بحقائق الواقع » ؛ أما « حقائق النقل » فأزلية وضرورية ، أي أن صدقها
لم يحدث في لحظة معينة من لحظات الزمن ، بل هي صادقة منذ الأزل وستظل
صادقة إلى الأبد ، وصدقها « ضروري » بمعنى أنه يستحيل عليها احتمال
الأن تكون صادقة ، ومثل هذه الحقائق العقلية إنما تستمد صدقها من مبدأ عدم
التناقض ، أي أننا لو حكمنا عليها بالكذب كنا بمنزلة من يناقض نفسه ؛
فقولك - مثلاً - من الثالث إنه شكل محوط بثلاثة أضلاع ، حقيقة عقلية من
هذا القبيل ، لأن نقيضها مستحيل ، فلا يجوز النقل ألا يكون الثالث محوطاً
بأضلاع ثلاثة ، ولو قلنا قولاً كهذا ناقضنا أنفسنا ، لأن تعريف « الثالث » هو أنه
شكل محوط بثلاثة أضلاع - وقررنا لنقيض هذه الحقيقة مساوٍ لقولنا
« الثالث ليس مثلثاً » ؛ وأمثال هذه الحقائق العقلية إما أن تكون واضحة بذاتها ،
أو أن تكون مستنبطة من حقيقة واضحة بذاتها ، كأن استنبط من الحقيقة
السالفة حقيقة أخرى ، وهي أن للثالث زوايا ثلاثاً .

ويذهب لينتز إلى أن « قولنا هي مصدر الحقائق الضرورية ، فهما أكثرنا
من الأمثلة الجزئية التي تعرض لنا في خبرتنا مما عساه أن يؤيد حقيقة كلية
معينة ، فمن يكون في مقدورنا أن نتق بصدقها إلى الأبد لجهد أننا استقرأنا
عدداً من الأمثلة التي تؤيدها ، بل لا بد أن ندرك ما فيها من ضرورة الصدق عن
طريق النقل . . . قد نستطيع الحواس أن توصي لنا بهذه الحقائق الكلية وأن
تؤيدها وأن تثبت صدقها ، لكنها لن تستطيع أن تقيم البرهان على استحالة
تعرضها للخطأ وعلى بقائها الدائم »^(١) .

(١) Leibniz, *souverain Essai* : الجزء الأول ، الفصل الأول ، فقرة ٥ .

والنص مأخوذ من : R. Latta, Leibniz .

ذلك هي « حقائق العقل » في بقائها الأول الضروري ، وأما « حقائق الواقع » فمعدتها عرضي ، فهي وإن تسكن - في رأي لينتز - حقائق فطرية في النفس ، شأنها في ذلك شأن الحقائق العقلية الضرورية سواء بسواء ، إلا أنها - على خلاف هذه - لا تنكز في مدتها على مبدأ عدم التناقض ، بل تنكز في ذلك على ما أسماه لينتز بالمبدأ الكافية ؛ فلو قلنا - مثلاً - من الماء أنه يتجمد بالبرودة عند درجة معينة ، كان هذا القول حقيقة عرضية الصدق وليست بضرورية ، أي أنه ليس من التناقض عند العقل ألا يتجمد الماء عند هذه الدرجة للمبنة من البرودة ؛ فقد كان يمكن ألا تسكون هذه هي حالة الماء ، وكان هناك حالات كثيرة جداً كلها ممكنة ، ولكن التي جعل هذه الحالة المبنة - دون سائر الممكنات جميعاً - هي حالة الواقع ، هو أن الله قد اختارها لتكون مع سائر حالات العالم الواقع أحسن عالم ممكن .

ونجمل هذه الحقائق العرضية عن أمور الواقع إنما يكون باللاحظة التي تنف وتستقرى الحالات الجزئية التي تقع لنا في خبراتنا التجريبية ؛ إنها ليست « واضحة بذاتها » إذ ليس هناك عند العقل ما يحتم أن تكون كما هي كاشنة ، لا ، ولا هي مستبعدة من حقائق واضحة بذاتها بحيث نستطيع أن نقيم على مدتها البرهان العقلي ، وليس لها من سند إلا أن حواصنا ممكنة أدركتها .

هذه التفرقة التي ميز بها لينتز بين « حقائق العقل » و « حقائق الواقع » هي التي إذا قلناها إلى عالم القضايا أصبحت خفرقة بين « القضية التحليلية » و « القضية التركيبية » أو إن شئت فسم الأولى قضية تكرارية والثانية قضية إخبارية ؛ الأولى يقينية لأن محمولها يكرر ما في موضوعها من عناصر ، والثانية احتمالية لأن محمولها يضيف إلى موضوعها خبراً جديداً ؛ وهي تفرقة - كما أسلفنا - تكون ركيزة هامة في بناء الفلسفة التحليلية المعاصرة ، ولها - كل « لينتز » أحد الرواد الذين مهدوا لنا الطريق .

وكذلك كان « عمانوئيل كانت » (١٧٢٤ - ١٨٠٤) رائداً آخر من
جامعة الرواد الذين دقوا شهاب الطريق إلى الفلسفة الوضعية في شكلها الراهن ،
وإن بدا هذا الزم غريباً عند النظرة الأولى ، إذ قد يسأل سائل كيف يكون وضياً
هذا الفيلسوف الذي امتد به السير حتى بلغ آماداً هي أبعد ما تكون مما زله
الأميين أو نحمة الأيدي ؟ لكن النظرة الفاحصة سرعان ما تبين أشد الروابط
وإثني الصلات بين « كانت » من جهة ، وجامعة الوضعية المنطقية من جهة
أخرى ؛ وحسبنا أن نذكر حقيقة واحدة واضحة من « كانت » ليظهر صدق
دعوانا ، وهي إصراره على أن تكون « التجربة » هي المجال الوحيد الذي يمكن
للإنسان أن ينترف منه أحكامه العلمية ، أما إذا جاوز الإنسان حدود « خبرته »
قد جاوز بذلك حدوده المشروعة وعرض نفسه للوقوع في الخطأ .

لقد نصدي « كانت » لتحليل العقل الخالص في مجال التفكير العلمي ،
سواء كان هذا العلم علماً رياضياً أو علماً طبيعياً ، فانتفى به التحليل إلى هذه
النتيجة الهامة ، وهي أن العقل الإنساني وإن تطلب في قيامه لما يقوم به من
فكر ، مبادئ ومقولات لا يحصى له عنها كي يؤدي ما يؤديه ، وهي مبادئ
ومقولات ليست مستمدة من عالم التجربة ، إلا أن هذه المقولات وتلك المبادئ
لا يمكن استخدامها وتطبيقها إلا في حدود التجربة الإنسانية ؛ نعم إنها لم تشتق
أصولها من عالم التجربة ، ولكن لا تستخدم إلا في عالم التجربة ؛ أي أنه على
الرغم من أن الإنسان محال عليه أن يستق ما يستقيه من خبرات إلا إذا استعان
بما فطر عليه عقله من مبادئ ومقولات ، إلا أن هذه المبادئ والمقولات العقلية
نفسها لا تجاوز به حدود « الظواهر » التي تقع له في خبراته ؛ فحين أنظر إلى هذه
النقطة التي أمانى ، فيستحيل على إدراكها على الصورة التي أدركها بها إلا إذا
كان ثمة مبدأ مجبول في فطرة العقل ينظم لي أشقات المطيات الحسية التي تجيء إلى
منها . وإلا ظلت تلك الأشقات أشقاء لا تستقيم ولا تتبين في « شيء » بذاته ؛
نعم ، إن « المبدأ » الذي أمانى على إدراك النقطة المحسوسة ليس هو بذاته أحد
المطيات الحسية ، إلا أنه يقف بي عند حدود تلك المطيات في إدراك هذه

للنفس ؟ وأما « الشيء » في ذاته « الشيء هو مصدر تلك المعطيات الحسية ، فعال على بلوغه من طريق ذلك البدأ نفسه ، أى محال على بلوغه من طريق العقل الخالص .

ولو سئل « كانت » ما هو هذا « الشيء » في ذاته « الذى تبيث منه المعطيات الحسية ، أو الذى هو مصدر وراء الظواهر التى تنشأ عنها خبراتنا الحسية ، لأجاب : لست أدري ، ولا حاجة لى إلى هذه الدراية ؛ فهو لا يدري لأن « الشيء » في ذاته « يحكم التعرج لا يقع له في خبرته ، إذ الخبرة محدودة « بالظواهر » لا تجاوزها إلى الحقائق الكامنة وراءها ؛ ثم هو في غير حاجة إلى العلم بهذه الحقائق الكامنة وراء الظواهر ، لأنها لن تكون جزءاً من علم ، كأنما ما كان ذلك العلم ؛ وجدير بنا في هذا للوضع أن نشير إلى نقطة اختلاف رئيسية في هذا الصدد بين « كانت » وبين أتباع الوضعية المنطقية الماصرة ، وذلك هي أنهما وإن يكنوا على اتفاق في وجوب انحصار الإنسان في حدود خبرته ، إلا أنهما يختلفان في « الحقائق » المزعومة وراء تلك الخبرة ، أو ما يسميه « كانت » « الأشياء في ذاتها » ؛ فبينما يتوقف « كانت » بوجود هذه « الحقائق » فوق متناول الإدراك الإنساني ، يرى الوضعيون المنطقيون الماصرون أن كل عبارة يقولها قائل من أمثال تلك « الحقائق » إنما يتبين في ضوء تحليلها المنطقي أنها ليست بذات معنى ؛ ولهذا فهم يختلفون مع « كانت » في السبب الذى من أجله لا يجوز الحديث العقل في عالم « الأشياء في ذاتها » ؛ فنقل هذا الحديث متقدم غير جاز لأنه حديث محتوم عليه بحكم طبيعته أن يحى فارغاً من المعنى ، وأما « كانت » فلا يجوز مثل هذا الحديث لأنه يختص بعالم إدراكه مستعجل على العقل ما دام العقل مركباً على نحو ما هو مركب عليه .

أجوز للإنسان - مثلاً - أن يتحدث عن « النفس » باعتبارها كائناً مستقلاً من الجسد ؟ الجواب عند « كانت » وعند أتباع الوضعية المنطقية الماصرة ساً هو أن ذلك لا يجوز ، لأن مثل هذا الكائن لا يقع في خبراتنا ؛ ففى هذا الصدد يقول « كانت » « إننا نحط إذا استدللنا بوجود « نفس » مستندي في هذا الاستدلال إلى « الوحدة » التى ننظم فاعلية الوعى عندها فتجعلها كياناً واحداً

منصلاً؛ نعم، يخطئ الإنسان لو استند إلى مثل هذه الوحدة في مجرى وعيه ليستدل
وجود كأن منصري مستقل قائم بذاته اسمه « نفس »، لأنه عندئذ يستدل وجود
عنصر بسيط من عملية تركيبية لا بساطة فيها؛ إن الوحدة الصورية في قطعة
نشاطنا الواعي ليست وحدها دليلاً على ما قد يكون وراءها من جوهر قائم بذاته؛
كل ما في وسعنا إدراكه هو ماذا يدور في مجال الوعي وكيف يدور، وأما
« النفس » التي هي وراء هذا النشاط، فلا حيلة أمامنا للوصول إلى كنهها؛ إن
حياتنا الراحية ليست كلياً بسيطاً، إنها ليست كائناً عنصرياً واحداً يرض نفسه
مأنما في هوية واحدة، بل هناك حالات كثيرة، أو حاضرات كثيرة، تتشغل في
الوعي، بينها علاقات نجمل منها شعوراً واحداً، لكن هل يجوز لنا أن نستفهم
من هذه الحاضرات النفسية الكثيرة وجود « نفس » واحدة بسيطة؟ إن طريق
البحث العلمي مأمونة ظالماً كان مجال البحث هو هذه « الحاضرات » في مجرى
الشعور، لأننا عندئذ نحصر أنفسنا في حدود ما هو في نطاق الملاحظة والخبرة،
وليس هناك فرق جوهري بين ملاحظة تلك الحاضرات النفسية وملاحظة
الظواهر الطبيعية، ولهذا فلا فرق في حقيقة الأمر بين « علم النفس » و « علم
الطبيعة » من حيث مادة البحث ومنهجه؛ وكما أنه لا يجوز لعالم الطبيعة أن يجمل
« الشيء في ذاته » موضوع بحثه، فكذلك لا يجوز لعالم النفس أن يجمل
« النفس » - باعتبارها جوهرأ بسيطاً مستقلاً قائماً بذاته وراء الحاضرات النفسية
الجزئية - موضوع بحثه... هكذا يقول « كانت » وهكذا يقول التجريبيون
العلميون المعاصرون.

يجوز أن نتحدث عن الكون كله دفعة واحدة، أي أن نتحدث عن
الكون باعتباره كلاً واحداً؟ يجب « كانت » بما يجب به اتباع التجريبية العلمية
للمعاصرة، وهو أن ذلك غير جائز لأن الكون باعتباره كلاً واحداً لم يقع ولن يقع
لنا في خبراتنا؛ والفرق بين « كانت » وبين أنصار التجريبية العلمية هو - كما
اسلفنا - أن « كانت » يمثل استعانة مثل هذا الحديث بكونه فوق متناول العقل
الكلّي عبادته ومقولاته، وأما التجريبيون العلميون فيقولون استعانة ذلك لتحليل

مطلوباً ، إذ يقولون إن كل عبارة تقال عن مثل هذا الموضوع يمكن التحليل للنطق
إن يبين أنها ليست بذات معنى .

يرأى أنك لو سمحت ما يقوله « كانت » من النتائج التي تترتب على الحديث من
الكون باعتباره كلاً واحداً ، لمسته واحداً من أبناع الفلسفة الوضعية المنطقية
للحاصرة بعلمك ويبنى كلامه على أساس منطقي صرف ، فاستمع إليه وهو يصف لنا
« التناقض » التي تتورط فيها لو جلسنا « الكون » موضوع حديثنا ، فنعتقد
يجوز للتكلم أن يقول قضية وقبضها في آن معا :

فكأن أن نقول عندئذ إن العالم لا بد أن تكون له بداية زمنية ، ولا بد أن
تكون له حدود مكانية ، لاستحالة أن يمتد زمانه إلى ما لا نهاية من حيث لحظة
الابتداء ، أو أن يمتد مكانه إلى ما لا نهاية - لكنك تستطيع في الوقت نفسه
أن تقول قبض ذلك ، فتقول إن العالم يستحيل أن تكون له بداية في الزمن
ولا حدود في المكان ؛ وإلا فلزمننا له بداية زمنية للزم أن يكون قد سبق هذه
البداية زمن خالي مما يملؤه من حوادث ، أو لو زمننا له حدوداً مكانية للزم أن يكون
وراء هذه الحدود مكان خالي مما يحل فيه ، وكلا الفرضين محال تصوره ، لأن
الزمن الخالي لا يمكن التمييز فيه بين لحظة ولحظة ، وبغير نتائج اللحظات فلا زمان ،
ولأن المكان الخالي لا يمكن التمييز فيه بين نقطة ونقطة وبغير تحديد العلاقات بين
مختلف النقاط فلا مكان .

وانظر إلى « قضية » أخرى من هذه التناقض التي لا مندوحة للإنسان من
التورط فيها إذا هو جاوز حدود خبراته ؛ ذلك أنه إذا ما رجع من السبب إلى
سببه ، ومن هذا السبب إلى سببه ، وهكذا ، فقد يقول إنه لا بد من الوقوف عند
سبب أول لا يكون بدوره مسبباً لشيء سابق عليه حتى لا يظل يستقل من الديات
إلى أسبابها إلى غير نهاية مطلوبة ، ومن ثم يراه يزعم وجوب أن يكون للكون
سبب مطلق غير مسبوق بشيء ، وهو في الوقت نفسه سابق لكل شيء -
لكنك من الناحية الأخرى تستطيع أن تقرر قبض هذه الحقيقة فتقول إن السبب
الطلق من كل قيد وشرط محال تصوره ، وإلا فكيف أحدث هذا السبب الأول

مسبباته ؟ ما الذى جعل السبب الأول يحدث ما قد نشأ عنه فى اللحظة المهيئة التى حدث عندها ما قد حدث ؟ وبالقائك سؤالاً كهذا ، تكون بمثابة من يبحث للسبب الأول من أسباب تحدده له مسلكه ، وهو تقيض ما قد قررناه له بآدى ذى بدء . وهكذا يمكن للإنسان أن يقول النقيضين عن الموضوع الواحد إذا هو أباح لنفسه أن يجاوز حدود خبراته ، وما دام « الكون » باعتباره كلاً واحداً خارجاً عن حدود هذه الخبرات ، فلا يجوز للإنسان أن يتخذ منه موضوعاً للحديث ، ومثل هذا الافتراض كما يبدى « كانت » هو هو بعينه ما يرتكز إليه الوضعيون المنطقيون فى تحليلاتهم . حين يرفضون المبارات اليتافيزيقية على أساس أن كل عبارة منها يمكن أن تقال هى ونقيضها معاً دون أن نجد فى خبراتنا ما ينشأ أحد النقيضين ليثبت الآخر ، وما هكذا يكون الكلام ذو المعنى من الناحية المنطقية ، إذ لا بد فى مثل هذا الكلام أن يكون صادق هو أحد النقيضين دون الآخر .

ولعل أقرب ما يقرب « كانت » من جماعة الوضعية المنطقية هو موقفه إزاء البرهان الوجودى على وجود الله ؛ فمن الأسس الهامة عند هذه الجماعة — كما سنرى فى هذا الكتاب — أن يظل المدرك العقلى بغير « معنى » حتى نجد له معنى بين محوساتنا الفعلية أو الممكنة ، وأن المدرك العقلى فى ذاته لا يضمن لنا أن يكون له مثل ذلك المعنى المحسوس ؛ فكأن شئت أن نكون فى رأسك مدركاً من « النول » أو من « جبل من ذهب » أو من « جنية البحر » لكن مثل هذا المدرك العقلى لا يكون وحده دليلاً على أن له مدلولاً فى عالم الأشياء .

وهذا هو نفسه موقف « كانت » فى البرهان الوجودى على وجود الله ، وهو البرهان الذى يستلزم وجود الله من المدرك العقلى الذى تصوره عنه ؛ فكأننا نقول لأنفسنا : بما أننا قادرون على تكوين هذه الفكرة المهيئة من الله ، فلا بد أن يكون لهذه الفكرة مدلولها فى الخارج ، وإذن فلا بد أن يكون الله موجوداً وجوداً فعلياً ؛ وهنا يمرض « كانت » بحق قائلاً إنه من تصورنا لفكرة معينة عن شيء معين لا يجوز الاستدلال بأن ذلك الشيء موجود وجوداً فعلياً ؛ وحتى إن فرضنا أن الفكرة التى تصورناها قد بلغت النجاة فى الدقة واستكمال شئ

الناصر ، فيبطل السؤال مع ذلك قائماً : هل يوجد أو لا يوجد ذلك الشيء الذي منه تكوّن الفكرة في رؤوسنا ؟ ذلك لأن « الوجود » ليس صفة كسائر الصفات ؛ فحاول -- مثلاً -- أن ترسم في ذهنك صورة لما شئت من كائنات ، كأن تصور « جبلاً من ذهب » وارسم الصورة الذهنية بكل تفصيلاتها ، ومع ذلك فلن يكون « الوجود » صفة تضاف إلى تلك التفصيلات كأنها واحدة منها ؛ بل يكون معنى « الوجود » هو أن هذه الصورة الذهنية لها ما يقابلها في الخارج ، فإذا لم يكن لها ذلك المقابل الخارجي ، لم تنقص الصورة شيئاً من صفاتها ولا من تفصيلاتها ؛ ببارة أخرى ، كون الصورة العقلية التي تصورناها مقابلة أو غير مقابلة لشيء في الخارج لا يؤثر في مضمون الصورة العقلية حقاً أو زيادة ، فمضمونها ومحتواها هو هو في كائنا الحالتين ؛ وليس هنالك أدنى تناقض بين أن انصور كأننا مميّناً تصوراً عقلياً غاية في الدقة واستيفاء العناصر والصفات ، وأن انصور أن ذلك الكائن نفسه غير موجود ؛ وإذن فالمقل الحالم وحده لا يستطيع أن يستبطن الوجود الفعلي لكائن صورته لنفسه مدركاً عقلياً ، ولا سبيل إلى إثبات هذا الوجود الفعلي للكائن الذي تصورنا صفاته سوى التجربة الحسية ؛ ولا يكفي أن نحمل مضمون المدرك العقلي فنجد عناصره متسقة بعضها مع بعض وخالية من التناقض ، لكي نرمز أنه لذلك لا بد أن يكون مشيراً إلى كائن خارجي موجود .

جاء القرن التاسع عشر فجرى خلال أمواجه تياران فكريان : تيار الثالثة من جهة وتيار الوضعية من جهة أخرى ؛ الأول يلبي نداء القلب ويشبع الجانب العاطف من الإنسان ، والثاني يحصر نفسه في حدود التجربة وحدها ، بحيث لا يجاوز عالم الأشياء الميئية التي تدركها الحواس ؛ ولئن كان هذان التياران الفكريان — على بُعد ما بينهما من تباين — يشهدان غاية واحدة ، هي الكشف عن حقيقة العالم ، إلا أنهما قد نبعا من مصدرين متقابلين وسار كل

منهما في اتجاه مضاد لاتجاه الآخر ، فتيار منهما يقصد إلى غاية هابطاً من أعلى إلى أسفل ، وتيار آخر يقصد إلى الناية نفسها ساعداً من أسفل إلى أعلى ، أما التيار الثالث فينبع من داخل الفيلسوف ومن ذاته خارجاً إلى عالم الأشياء ، وأما التيار الوضعي فلي عكس ذلك ، يبدأ الشوط من عالم الأشياء لينتهي إلى باطن الفيلسوف وذاته . الأول ينتج منها ذاتياً ، والثاني يصطنع المنهج الموضوعي القوي يبر بناءه ببلينات من حقائق الواقع .

الثالثة والوضعية كلتاهما — إبان القرن التاسع عشر — متفتحتان على أن يكون هدف البحث هو الحقيقة القائمة ، ولا حاجة بهما إلى الحفر وراء هذه الحقيقة القائمة بنية الوصول إلى ما هو كائن في جوهرها — كما فعل « كانت » بتعليقه للفعل — ولذلك تراهما مما ، على ما بينهما من اختلاف في المنهج والوسيلة ، ينصرفان إلى البحث في الطبيعة وفي التاريخ ، كما تراهما ما يسلان بأن العالم تطوري سائر إلى أمام ، لا سكوني ذو حقائق ثابتة جامدة ؛ وإذن فليس صواباً كل الصواب أن يقال من وضعية القرن التاسع عشر إنها رد فعل للحركة المثالية التي سادت النصف الأول من ذلك القرن ، لأن الحركتين قد سارتا حيناً جنباً إلى جنب ، حتى في أنجلترا نفسها التي تنطبع فلسفتها غالباً بطابع التجريبية والواقعية ؛ ولكننا — مع ذلك — نلاحظ أن التفكير الوضعي قد أسرع الخطى حين ومعت قوة التيار الثالث ، ولبث الأمر كذلك حتى أوشك أن يكون هو الفلسفة القائمة بلا منازع .

وليس من شك في أن الفلسفة الوضعية — وهي فلسفة تبدأ سيرها من الحقائق الواقعة الملموسة — قد وجدت ميعاداً في تقدم العلوم الطبيعية إبان القرن التاسع عشر . قدما حداً بالإنسان أن يتساءل : أفلا يكون مصير هذا المنهج العلمي الذي يتسع مداه بهذه القفزات السريعة ، أن يتطرد اتساع رقعة حتى يشمل نواحي الفكر كلها ؟ أيجوز لنا أن نجتزى من مجال الفكر جانباً لنقول إن هذا الجانب لا يخضع ولن يخضع للمنهج العلمي أبداً الأبد ؟ وحتى إن ثبت قطعاً أن

من حياة الإنسان الفكرية ما ليس يخضع للنهج العلمي ، أظن بمن الحين أن زكز
اهتمامنا كله في حدود ما يستطيعه العلم ونهجه ؟ أخنت هذه الأسئلة وأمثالها تساور
النفوس إزاء ما قد شهده الناس من تقدم العلوم الطبيعية تقدماً يسوقه النظر ،
ولعل أبرز من تمثلت فيه هذه التزمة هو « أوجيست كوت » (١٧٩٨ - ١٨٥٧)
الفيلسوف الفرنسي الذي نهض ليؤدى رسالتين : أولاً أن يجعل من العلوم العقلية
علوماً وضعية ، والثانية أن يسنق شتى العلوم عما لها من قوابين ومناهج ، وما تناوله
من موضوعات للبحث ، في بناء نسقٍ واحد ؛ كأنما أراد أن يدل ببنائه هذا على
أن كل ما لا يقع في حدوده لا يكون من العلم الإنساني في شيء ، وإذن فقد مضى
عصر اللاهوت وانقضى عصر الفلسفة التأملية ، وأصبح التفكير الوضعي من
علم وفلسفة هو طريق النجاة ، وسيكف الناس عاجلاً أو آجلاً عن إرباك أنفسهم
بأسئلة لا تجد لها جواباً في عالم الحقائق الواقعة .

تلك نهاية علمية لا بد في - رأى « كوت » - أن ينتهي إليها الإنسان نتيجة
عنومة لتطوره الفكري ؛ ذلك أن الفكر الإنساني لا مندوحة له عن السير في
مراحل ثلاث ، تستطيع أن تراها في تاريخ أي علم شئت ؛ على أنه كلما ازداد العلم
من العلوم تعقداً وتركيباً ، طال الأمد الذي يحتاجه ليقطع أطواره الثلاثة في مجرى
تاريخه ؛ فكلما أضمن موضوع العلم في التجريد كان أقرب إلى الوصول إلى مرحلة
التحديد العلمي ، وكلما هبط إلى المواقف ذوات الحوادث المفصلة المقدمة المركبة
كان أبطأ في وصوله إلى تلك المرحلة ؛ ولما كان علم الاجتماع - عند « كوت » -
هو أدنى العلوم من حيث درجة التجريد ، وأقربها إلى مستوى المواقف ذوات
التفصيلات الجزئية فقد آن الأوان أن نبين به مرحلة التحديد العلمي ، ولو قلنا
ثم للإنسان بناؤه الفكري على الوجه الأكمل .

وأولى مراحل التطور الفكري مرحلة لاهوتية ، لا يكون لدى الإنسان
عندها من مشاهدات عن الطبيعة إلا عدد قليل ، ومن ثمّ تراه يكمل الصورة
لفئة بخياله ؛ فهو لا يجد في هذه المرحلة الأولى بداً من تحليل الظواهر الطبيعية ،

لا بما تشهده حواسه ويقع له في تجربته ، بل بما يسمعه به خياله القوي النشط ،
وليس أقرب إلى الخيال في مثل هذه المرحلة من أن يفترض لكل شيء ذاتاً كذات
الإنسان ونفساً كنفسه فإذا نمت شجرة فهي إنما نمت كما ينمو الإنسان نفسه
بدافع ذاتي من باطنه ، وهكذا قل في النجوم إذا عبرت السماء وفي النهر إذا تدفق
وفي المطر إذا نزل . . . هكذا عمر الكون في خيال الإنسان عندئذ بالكائنات
الحية ذوات الأرواح والأنفس ؛ ولم يكن في وسع الإنسان بالطبع أن يفهم من
يجري الأمور شيئاً ، وما عليه إزاء الظواهر الطبيعية سوى أن يستسلم لظواهرها ،
فلكل منها ما له هو نفسه من إرادة وتصميم ، والغلبة للأقوى ؛ ولا يجب أن
نصور الناس عندئذ فكرة السلطة المطلقة في السياسة والحكم ، انعكاساً لافتقارهم
إذ ذاك في قوى مطلقة لا راد لها في حكم الطبيعة .

ونأتي بعد المرحلة اللاهوتية في تفسير الطبيعة وظواهرها مرحلة ثانية
ميتافيزيقية ؛ فها هنا يكون التفسير لا بافتراض كائن روحاني وراء الظاهرة المراد
تفسيرها ، بل بـرد الظاهرة إلى مبدأ أو إلى فكرة أولى أو إلى قوة غير مشخصة في
ذات ؛ وهنا كذلك لا يكتفي الإنسان بـرد كل ظاهرة على حدة إلى مبدأ خاص بها ،
بل يحاول أن يضم شتى ظواهر الكون كله تحت مبدأ واحد أو فكرة واحدة ،
وإذا ما بلغ الفيلسوف الميتافيزيقي مبدأ واحداً يطوى تحته كل ظواهر الوجود ،
كان بمثابة اللاهوتي في المرحلة الأولى حين بلغ به السير نقطة الإيمان بـإله واحد
يلو على سائر الآلهة والقوى ؛ فكلتا المرحلتين — اللاهوتية والميتافيزيقية —
تحاولان حل جميع المشكلات بأداة واحدة ؛ والفرق بينهما هو أن الأداة الواحدة
في الحالة الأولى أداة مشخصة ذات إرادة ، وهي في الحالة الثانية فكرة مجردة ،
وأن الوسيلة لبلوغ تلك الأداة الواحدة في الحالة الأولى هي الخيال ، وهي في الحالة
الثانية حجاج منطقي يلو من النتيجة إلى مقدماتها أو يهبط من المقدمة إلى نتيجتها .

ومن رأى « كونت » أن المرحلة الميتافيزيقية من مراحل الفكر الثلاث إن
هي إلا مرحلة انتقال مهمتها أن تفكك أوصال التفكير الروحاني الذي ساد المرحلة

الأول ، تمهيداً للرحلة الوضعية العلمية التي هي نهاية الشوط ؛ وذلك لأن استخدام
الحجة النطقية في مرحلة التفكير الميتافيزيقي من شأنه أن يكشف عما كان كامناً
في الأسفار الدينية من تناقض ؛ ومن شأنه كذلك أن يُحيل أسكاراً ثابتة محل
ما قد كان قائماً من كائنات كثيرة ذوات إرادة تنصرف إشباعاً لذوة أدهوى ؛
فالطبيعة في المرحلة الدينية الأولى كانت خاضعة لقوى لا راداً لسلطانها ، ولم يكن
للإنسان قدرة على نصريف شئون نفسه ؛ أما وقد جاءت المرحلة الثانية ، مرحلة
التفكير الميتافيزيقي ، فإذا تركت للناس بعد أن أرالت عنهم العقيدة في سلطان
غبي " نافذ الكلمة فقال الإرادة ؟ إن من رأى « كونت » أن المرحلة الميتافيزيقية
من تاريخ الشر جاءت لهدم مصادر قوة دون أن تقيم مقامها شيئاً إيجابياً بفعل
فعلها ؛ ولذلك ساد خلالها الشك وقويت الفردية ، وأوشكت أن تتمزق الروابط
التي تصل الفرد بجماعته ؛ ولئن كان العقل الإنساني قد شُحذ وأرهف في تلك
الرحلة ، فذلك على حساب الشعور الذي غاض معيته بعد خصوبة وفيض ؛
وانسحكت لذلك كله صورة على صفحة السياسة ، إذ أصبح السلطان في أيدي
أفراد الشعب باعتبارهم أفراداً لا يتعاونون تحت حاكم يحوم في شخصه محوا ؛
فإذا كانت المرحلة اللاهوتية الأولى عصر الحاكم الفرد المستبد ، فقد كانت المرحلة
الميتافيزيقية الثانية عصر الشعب ، وأصبحت السيادة مستمدة من تعاقد الأفراد
مفهم مع بعض بعد أن كانت مستمدة من حق إلهي للأباطرة والملوك .

وثالثاً وأخيراً جاءت المرحلة « الوضعية » حيث حلت مشاهدات الحواس
وتجارب العلماء محل خيال اللاهوتي وحجاج الفيلسوف الميتافيزيقي ؛ هاهنا بات حتماً
على من يتكلم عن الطبيعة جاداً أن يصل كلامه بالواقع المحسوسة ، بحيث نكون
الطاقة بين العبارة الكلامية من جهة والواقعة المحسوسة التي جاءت العبارة
لتتحدث عنها من جهة أخرى ، هي علامة الصدق ومقياس الصواب ؛ وهاهنا
أيضاً لم يعد الإنسان يبحث من « علل أولى » يرد إليها الطبيعة وما فيها ، بل
يبحث من « قوانين » تصور الاطراد الملحوظ في الظواهر الطبيعية ، أي أنه

يبحث عن « الملاحظات » الكائنة بين الظواهر الملحوظة والتي تجعل منها مجموعات من حوادث يطرّد وقوعها كلها تحققت ظروف معينة ؛ ولا فرق عنده بين أن يكون موضوع البحث أفكار الإنسان ومشاعره ، أو قطع المادة من حيث الوزن والصلابة ، لأنه ينظر إلى كل ما يمرض له نظرة موضوعية يحاول أن ترى على أي نظام يطرّد حدوثه .

كان جهد الإنسان الفكري في المرحلتين الأولى والثانية منصراً إلى الكشف من مبدأ واحد يضم تحت جناحيه كل ما في الوجود على اختلاف نوع هذا المبدأ الواحد في كل من المرحلتين عنه في الرحلة الأخرى ، فهو كائن روحاني واحد مطلق في الرحلة اللاهوتية الأولى ، وهو مبدأ عقل واحد مطلق في الرحلة الميتافيزيقية الثانية ؛ أما في الرحلة الوضعية الثالثة والأخيرة ، فما دام الاعتماد كله على الحواس وما يقع لها من خبرات ، فقد أصبح محالاً أن يتجلبب الإنسان للكون كله مبدأ واحداً مهما يكن نوعه ، لأن الخبرة الحسية التي هي مرجعه تقتضي أن يكون مجال البحث دائماً محصوراً في دائرة الحوادث التي يمكن أن تقع في مجال تلك الخبرة الحسية ، ومهما اتسع هذا المجال فهو محدود على كل حال ، ولن يسع الكون كله ؛ فقصارانا أن نقف عند حدود خبراتنا ، وكلما توافرت لنا مجموعة من ملاحظات في نوع معين من الظواهر ، أمكننا أن نبنى منها علماً قائماً بذاته ، له قوانينه الخاصة ، دون أن يكون في استطاعتنا — هكذا يرى أوجيست كونت — أن ندمج قوانين علم في قوانين علم آخر بحيث يكونان ممّاً علماً واحداً ، فضلاً عن أن ندمج قوانين العلوم كلها على اختلافها بحيث ترتد جميعاً إلى قانون واحد كما كان الأمل الذي راود الإنسان في مرحلتيه الأوليين ؛ وكل ما يستطعمه الإنسان في توحيد العلوم هو أن يجعل منها وحدة ذاتية ، بمعنى أن يضم الإنسان معارفه المختلفة بعضها إلى بعض داخل ذاته هو ، ولا يكون معنى ذلك أن قوانين الظواهر الطبيعية المختلفة قد اتحدت كلها في شيء واحد موضوعي كأن كان خارج ذاتنا

في هذه المرحلة الوضعية الأخيرة من مراحل التفكير الإنساني ، اقتربت
 للمعرفة النظرية من تطبيقها للمعلّى اقتراباً جلياً ، وجهين لحقيقة واحدة ، وأصبح
 علنا بقانون معين من قوانين الظواهر الطبيعية معناه أن في استطاعتنا أن نتحكم
 في مصيرنا بالنسبة إلى الظاهرة الطبيعية التي هي موضوع ذلك القانون ؟ إننا
 اليوم نعلم من الطبيعة ما نعلمه ، لا لنقف عند هذا الحد ، بل لتتسلف العلم بما عساه
 أن يقع في المستقبل ؟ وأمل الإنسان في هذه المرحلة العلمية من حياته الفكرة
 هو أن يجد من نطاق علمه هذا بحيث يشمل الإنسان فرداً ومجتمعاً إلى جانب
 الظواهر الطبيعية الخارجية ، وعندئذ يصبح مصيره ومصير الطبيعة في يديه .

تلك هي « وضعية » أوجيست كونت التي مدت أطرافها حتى بلغت أنجلترا
 حيث زرعت على أيدي « جون ستيوارت مل » و « هربرت سبنسر » ؛ وهي
 وضعية قوامها — كما رأيت — جوانب ثلاثة : لجانبها الأول الميز هو نظرتها
 التاريخية عند تقديرها لقيمة الفكرة ، فالفكرة المبنية في العصر اللاهوتي قد
 تكون سالحة في مراحلها ، لكنها لا تمود سالحة في الرحلتين التاليتين ؛ والفكرة
 المبنية في العصر الميتافيزيقي لم تكن لتصلح في المرحلة اللاهوتية الأولى وإن
 تكون سالحة في المرحلة العلمية الثالثة وهكذا ؛ وجانبها الثاني هو حصر المعرفة
 النامية في حدود الخبرات التجريبية ، وكل علم لنا اليوم عما يجاوز تلك الحدود قد
 يكون خطأ أو صواباً ولكنه على كل حال علم لا يفيد ؛ وجانبها الثالث هو تقريبها
 بين الفكرة النظرية وتطبيقها للمعلّى ، فليس علماً ما ليس يمكن استخدامه في
 التحكم في مجرى الطبيعة ومصير الإنسان .

وبعود عصرنا الراهن — منتصف القرن العشرين — فلسفة وضعية جديدة
 لا تمت إلى وضعية كونت إلا بصلة واحدة ، وهي أن كاتبتها زنتسوزان على الخبرة
 الحسية وحدها إذا ما كان المجال مجال حديث عن الطبيعة وما فيها ؛ ثم تفرق
 المركبتان بعد ذلك افتراقاً بعيداً ؛ على الرغم مما يخيل للذين يأخذون الدراسات
 الفلسفية أخذ السهر من أنه ما دامت كلمة « الوضعية » مشتركة فلا بد أن يكون

الاتجاه واحداً بكل حذافيره^(١) ؛ فالمحركة الفلسفية الراهنة تضيف إلى كلمة «وضعية» كلمة أخرى ، هي «منطقية» بحيث تجعل اسمها «وضعية منطقية» لا على سبيل اللغو والعبث ، بل عن قصد ودراية ؛ فلو سأل سائل : لماذا يجب السكت عن الظار إلى ما وراء الحس ؟ كان جواب «أوجيست كونت» هو : لأنه لا يفيد ؛ أما جوانا نحن فهو : لأن الكلام عنده سيخلو من المعنى ؛ فالنخب الوضعي عند «كونت» يجعل للمبارات المتحدثة عما وراء عالم الحس معنى ، وفائدة ما في الأمر هي أن معناها لا يفيدنا في حياتنا العملية شيئاً ، وأما نحن فنرفض تلك المبارات على أساس «منطقي» لا على أساس الفهم وعدمه ، إذ بين لنا التحليل المنطقي لتلك المبارات أنها أنباء عبارات نخدع بتركيبها النعوي السليم ، لكنها في حقيقتها أمرها لا تؤدي مهمة الكلام ، وهي الإخبار ، لأنها لا تحمل معنى على الإطلاق نتجرب به .

وكذلك لا ننظر «الوضعية المنطقية» إلى الأفكار نظرة تاريخية كما فعل «كونت» ؛ فليست الفكرة عندها معتمدة على ظروفها التاريخية ، بحيث تصاح اليوم بعد أن لم تكن صالحة بالأمس ، بل الأمر موكول كله إلى تحليل اللفظ الدال على الفكرة تحليلاً منطقياً لا يعرف فوارق الزمن ؛ فلا مانع — مثلاً — من تناول فكرة ميتافيزيقية من فلسفة أفلاطون ، كقوله بخلود الروح ، وتحليل لفظها تحليلاً ينتهي إلى أنه لفظ فارغ بغير معنى ، مهما يكن من صلاحية مثل هذا القول في زمنه .

— ٤ —

كان «هيوم» بفلسفته التجريبية ، و«ليبنتز» بمنطقه الذي يفرق به بين حقائق العقل وحقائق الواقع ، و«كانت» بتحليله للعقل وقوله باستحالة الميتافيزيقا التي تستنبط من مبدأ أول ، و«كونت» بمذهبه الوضعي ، كان هؤلاء

(١) راجع كتاب الفكر الاسلامي الحديث ص ٢٦٨ وقد ظن مؤلفه أنني في كتابي عمراقة «الميتافيزيقا» أردت الفكر الغربي في القرن التاسع عشر !

جهتاً من الرواد الذين مهدوا الطريق ، كل من جانبه ، لكي يفتح إلى ما انتهى إليه في القرن العشرين من حركة فلسفية عرفت أول ما عرفت باسم « الوضعية المنطقية » تميزاً لها من « وضعية » كونت وغيره ، وإنما سميت بهذا الاسم لأنها ترفض ما ترفضه وتقبل ما تقبله على أساس « النطق » وحده ، أي على أساس تحليل البارات والأنماط تحديلاً يبين حقيقة بنائها ؛ ولا يزال فريق من أتباع هذه الحركة المنطقية يحفظون لها باسمها الأول ، لكن فريقاً آخر أخذ يطلق عليها اسم « التجريبية العلمية » وما يدور حول هذا المعنى من أسماء ، وإن استطرد الآن في الحديث عن هذه « الوضعية » الجديدة ، لأن مكان الحديث عنها تفصيلاً هو الفصل التالي من هذا الكتاب .

ولكن « الوضعية المنطقية » إن تكن قد وجدت في هؤلاء الرواد مقدمات لها من حيث وجهة النظر العامة ، إلا أنها قد اتممت و طرقتها التحليلية الخاصة على فريق آخر من علماء الرياضة ورجال المطق ؛ ف هؤلاء هم الذين أمدوها بالأدوات التي تمكنهم منها في تحليلها الذي تريده لمبارات اللغة وألفاظها ، تحليلاً انتهى بها إلى مجموعة النتائج التي انتهت إليها حتى اليوم ، وما زال ماضية في طريقها تحليل وتحلل ، فتوضع الغامض وتحلل التشابك وتلقى الضوء على الزوايا الممتعة ؛ وهي أثناء ذلك كما لا تظل جامدة على أدوات تحليلية بعينها ، بل ما تنفك تشحذ من تلك الأدوات وتصلح منها بحيث تلائم ما قد يتعرض طريقها من صعاب .

قد حدث حول منتصف القرن الماضي أن بدأت حركتان تسييران في اتجاهين متضادين ، ولكن كلا منهما — هج ذلك — كانت تنفع الأخرى ؛ فمن جهة أراد بعض علماء الرياضة أن يقفوا وقفة طويلة عند أساس علمهم الرياضي — وهو العدد — لطهم مستطيعون أن يردوه إلى أصوله الأولية ، ذلك أن فكرة أي عدد من سلسلة الأعداد ، فكرة مركبة وليست هي بالفكرة البسيطة ، وإذن فعلمنا أن نسأل : من أي العناصر البسيطة رُكِّب العدد ؟ وطاف علماء الرياضة يحلّون العدد الذي هو أساس علمهم الرياضي كما قلنا ، وما زالوا به تحليلاً ووداً إلى أصوله الأولية حتى انتهوا به إلى جذوره في المدركات المنطقية الخاصة ؛ ومن جهة أخرى

كان بعض الناطقة قد لفت أنظارهم قصور المنطق الأرسطى ، ذلك المنطق الذى أطر
إحتماله كله على نوع واحد من القضايا ، ألا وهو القضية التى يكون قوامها موضوعاً
وصفياً ، أو موضوعاً ومحمولاً كما قد جرى الاصطلاح المنطقى ؛ مع أن هناك من
الوحدات الفكرية ما يستحيل أن يُصَبَّ في هذا القالب — قالب الموضوع
والمحمول — لأنه تميز من علاقات ، وليس تعبيراً عن أشياء موصوفة بصفات ؛
وفى مقسمة الصور الفكرية التى تعبر عن علاقات ، والتى تأبى لهذا السبب أن
تتناق مع المنطق الأرسطى ، القضايا الرياضية ؛ وإن كان المنطق الأرسطى بحاجة إلى
مراجعة وإلى زيادة فى دقة التحليل لكى يتسع فيسع صور التفكير المختلفة ، سواء
كان ذلك التفكير قائماً على « أشياء » أو على « علاقات » ؛ ومن هنا أخذ الناطقة
المحدثون يعملون فى طريق يبدأ من الدركات المنطقية الخالصة ، مثل « إما ...
أو ... » و « و » و « ليس » و « إذا ... إذن ... » و « كل »
و « بعض » الخ ، أقول إن الناطقة المحدثين أخذوا يعملون فى طريق يبدأ من هذه
الدركات لينتهى إلى القضايا الرياضية ، كما كان زملاؤهم علماء الرياضيات يعملون فى
طريق مضادة يادئين بالقضايا الرياضية لينتهوا إلى مدركات منطقية خالصة ، وبهذا
التقاربان عند هدف واحد ، وهو أن المنطق والرياضة كليهما امتداد لبناء
فكرى واحد ، قوامه القضايا التحليلية التى يستنبط بعضها من بعض دون أن
تكون دالة على حقائق الوجود الطبيعى .

كان هذان الفريقان : علماء الرياضيات من جهة ، وعلماء المنطق من جهة
أخرى ، فيما قام به من تحليلات ، كل فى موضوعه ، بحيث التقيا عند نهاية واحدة ،
بمثابة من ميا لتتحليل أدواته ، فجاءت الجامعة التى أطلقت على نفسها اسم
« الومضين المنطقين » واستنلت تلك الأدوات التحليلية استئلالاً أخذ يتشعب
ويتفرع ، وما يزال إلى يومنا هذا ماضياً فى سبيله ، حتى نتج لنا ما قد نتج من
تحليلات تملأ الكتب والمجلات الفلسفية العاصرة ؛ وسنوق لك مثلاً لكل من
هذين الفريقين رجلاً كان فى فريقه إماماً ؛ إذ نسوق « فريجه » مثلاً لفريق
الرياضيين الذين هنوا بتحليل الدركات الرياضية حتى ردها إلى أصول من المنطق

الخالص ، و « دسل » مثلاً لفريق المناطقة الذين عنوا بجعليل للدركات للنطقية حتى اظهروا علاقتها المباشرة بالعلوم الرياضية .

كان « جوتلوب فريجه » ^(١) (١٨٤٨ - ١٩٣٥) استاذاً للرياضة في جامعة ميونيخ ، وقد أصدر عام ١٨٧٩ كتاباً صغيراً جمل عنوانه « ترقيم الأفكار » ^(٢) وأراد به أن يكون محاولة أولى لتحقيق أمل كان يقضاه « لينتز » من قبله ، وهو أن يستطيع الإنسان يوماً أن يكتب أفكاره المجردة بلغة الرياضة بحيث إذا ما اختلف متجادلان على أمر كان انفصل بينهما هو شيء أشبه بالحساب الرياضي منه بالنقاش والجدل .

ويقع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء ؛ في أولها شرح للعلاقات رمزية جديدة يقترحها « فريجه » لتسكون أداة لصياغة الأفكار التي يراد لها الدقة التامة ، كما تكون أداة كذلك لاستنباط نتيجة من مقدماتها استنباطاً لا يترك فجوة شاغرة ؛ لأننا إذا أردنا أن نبين أن علم الحساب في الرياضة هو امتداد لدركات منطقية ، نحتم علينا أن نستنبط قضايا لا نشك في أنها من علم الحساب ، من مقدمات لا نشك في أنها من علم المنطق ، ثم لا بد أن يتم الانتقال من المقدمات التي هي من المنطق إلى النتائج التي هي من علم الحساب دون أن يتسلل إلى مجرى الاستنباط شيء نضيفه من معارفنا التي حصلناها بالخبرة ، فلا هي من مدركات المنطق ولا هي مما يتولد عن تلك الدركات من نتائج .

إن مدركات المنطق الخالص لا تحتوي على مضمونات خبرية ؛ وأى مضمون خبري زائد في « إذا » أو « ليس » مثلاً ؟ وإذن فلا بد لنا عند اشتقاق الرياضة من أمثال هذه الإطارات الخالية أن نكون على حذر حتى لا ندخل في إحدى مراحل الطريق كلفة من ذوات المضمون الخبري ، لأننا لو فعلنا ذلك ، ثم مضينا

(١) Gottlob Frege . راجع الفصل الذي كتبه عنه W.C. Kneale في كتاب Revolution in Philosophy وهو مجموعة فصول لطائفة من أساتذة الفلسفة بالجامعات الإنجليزية

(٢) Begriffsschrift ؛ وقد ترجم بعضه إلى الإنجليزية بعنوان Concept-Script

لـ Ideography ، وقام على إصدار الترجمة الإنجليزية سنة ١٩٥٢ Black و Oesch

في طريقنا الاستنباطي حتى بلغنا نتيجة ما ، فنستدق لن يكون من حقنا أن نقول
من تلك النتيجة التي بلغناها إنها مشتقة من مدركات المطلق الخالص ، إذ قد
تكون نتيجة تلك المضمون الخيبري الذي وصمناه خلال الطريق .

وقد استخدم « فريجه » في بنائه الرمزي الاستنباطي الذي استهدف به -
كما أسلفنا - بيان الصلة الوثيقة بين الرياضة والنطق ، أربع أدوات أساسية
قط ، هي :

١ - علامتان رمزيتان تقومان مقام الكلمتين المنطقيتين « ليس » و « إذا » .

٢ - طائفة من الحروف المجازية يستخدمها على نحو ما يستخدم الرياضي
هذه الحروف في معادلاته ، حتى لا يضطر إلى كلمات اللغة ذوات المدلول ؛ كأن
يكتب مثلاً عبارة كهذه « س متضمنة في ص » وبالطبع لا تكون أسئلة هذه
العبارة الرمزية ذات الفجوات الشاغرة « قضية » لأنها لا توصف بصدق أو بكذب ،
وشرط « القضية » أن يحوز عليها مثل هذا الوصف ، وقد اسطرح على تسمية
عبارة رمزية كهذه بدالة قضية^(١) .

٣ - فإذا ملئت الفجوات الشاغرة في دالة القضية « بكلمات مناسبة » ، كأن
تقول في العبارة الرمزية السالفة « فئة المصريين متضمنة في فئة المتكلمين بالعربية »
تحولت الدالة إلى قضية يمكن تحقيقها صدقاً أو كذباً

٤ - علامة رمزية تدل على المعنى الذي نمر عنه في اللغة بكلمة « كل » .
هذا هو الجهاز البسيط الذي أعدّه « فريجه » لتحليله ، ولعل أم ما فيه هو
هذه التفرقة التي أقامها بين العبارة إذا اقتضت على رموز جبرية ، والعبارة نفسها
إذا استبدل بتلك الرموز الجبرية ألفاظ من اللغة ؛ أي التفرقة بين ما نسميه اليوم
بـ « دالة القضية » وما نسميه بـ « القضية » ؛ ففي هذه التفرقة التي قد تبدو
للقارئ هينة الخطر ، ثورة فكرية ستلجس مداها في غضون هذا الكتاب ، يل

(١) راجع شرحاً مفصلاً « لدالة القضية » والفرق بينها وبين « القضية » من كتابي
« المنطق المرفس » .

لها من أعظم النتائج التي وصلت إليها التحليلات المنطقية الحديثة قلبت كثيراً من الأوضاع القديمة رأساً على عقب .

نكث خلاصة الجزء الأول من كتاب « فريجه » الذي أشرنا إليه ؛ ثم يعمد في الكتاب في جزئه الثاني فيقدم مجموعة كاملة من القواعد المنطقية والبديهيات ، فكفى البرهنة على كل ما يتصل بدالات القضايا — أى العبارات ذوات الرموز الجبرية — وفي الجزء الثالث من الكتاب يبين « فريجه » على سبيل التوضيح كيف يمكن استخدام جهازه الرمزي في صياغة أم الأفكار المتصلة بالأعداد وترتيبها ... وكان الأمل محدود أن ينتقل بعد ذلك إلى الناية الرئيسية المنشودة من مجموعته كله ، وهى أن يفصل القول في كيفية اشتقاق الرياض من تلك البدايات المنطقية ؛ لكن رجاءه خاب ، لأن أحداً لم يمر أجزاء الثلاثة الماضية لفئة ولوعارة ؛ فآثر « فريجه » أن يترك العمل عند هذا الحد الذي انتهى إليه ، وأن يحاول تقديم أفكاره الرئيسية في صورة أخرى تكون أقرب إلى قبول القراء ، فلعل هؤلاء القراء ازوروا من كتابه بسبب التزامه للطريقة الفنية الدقيقة في التعبير ؛ ومن ثم أخرج كتاباً آخر (١٨٨٤) عنوانه « أسس علم الحساب »^(١) يبين فيه بطريقة أبسط كيف أن هذا العلم الرياضي لا يحتاج أبداً إلى شيء غير ما يسبق التسليم به في مجال المنطق الخالص .

ولم يكن علماء الرياض عندئذ يوافقون على رأى كهذا ؛ فمن ذا الذى كان يظن منهم أن عدداً مثل « ٢ » أو « ٣ » أو غيرهما هو في الحقيقة بغير مدلول في عالم الأشياء لأنه ما دام نتيجة مشتقة من مدركات المنطق الخالص — ومدركات المنطق الخالص خالية من أى مضمون خبري متصل بعالم الواقع الطبيعي — فلا بد أن يكون بدوره — كهذه المدركات التي اشتق منها — رمزاً تحليلياً صرفاً بغير مضمون من الخبرة المستمدة من عالم الأشياء ؟

كلا ، لم يكن الرأى الذي ساقه « فريجه » من علم الحساب وأصوله مما يأخذ

(١) ترجم هذا الكتاب حديثاً من الألمانية إلى الإنجليزية ، ترجمه Anfin استاذ الفلسفة
وعلوم اللغات الإنجليز

به أحد من علماء الرياضة عندئذ ؛ فقد كان من هؤلاء من بسد رموز الحساب (الأعداد) كألفاظ اللغة ، رموزاً يتفق الناس على طريقة استخدامها لتدل على سميات خاصة ، لكن هذا هو « فريجه » يخضع الأمر لتعويله فيخرج بهذه النتيجة ، وهي أن الرمز الحال على عدد ما ، مثل « ٢ » إن هو إلا رمز يدل على مجموع الفئات التي قوام كل منها عضوان ، والتي يرتبط كل منها بالفئة الممدودة بعلاقة « واحد بواحد » ؛ فلماذا نقول من هذين الكتائين أنهما « إثنان » ؟ نقول ذلك لأننا لو قرناهما بهذين القلبيين أو هذين المقمدين أو هذين الولدين وجدنا أن كل عضو منهما يقابل عضواً ، وهذه للمقابلة التي تسمى « علاقة واحد بواحد » هي معنى « التشابه » بين فئتين ؛ وعلى ذلك فلو جمنا كل فئات الأشياء التي تتشابه معاً بعلاقة واحد بواحد ، ثم إذا أطلقنا عليها رمز « ٢ » لم يكن لهذا الرمز من معنى سوى تلك الفئات المتشابهة المجمعة^(١) .

والذي يهمنا نحن من هذا كله أن فكرة العدد مشتقة من فكرة « الفئة » أو « النوع » ، وهذه الأخيرة فكرة خالصة للمنطق وحده ؛ ومضى « فريجه » بعدئذ في طريقه لا يتثنى ، حتى أخرج سنة ١٨٩٣ الجزء الأول من مؤلف ضخم اعتزم إصداره بعنوان « القوانين الأساسية في علم الحساب » والغرض منه هو نفسه الغرض من كتبه السابقة ، وهو بيان العلاقة الوثيقة بين علم الحساب من جهة والنطق الخالص من جهة أخرى ؛ ومن أم ما يلفت النظر في هذا الجزء بحثه الدقيق في « المعنى » ، فإذا زريد على وجه الدقة حين نقول عن رمز معين أو لفظ معين إنه « معنى » كذا وكذا ؛ وما علاقة هذا « المعنى » بالسميات التي يشير إليها ذلك الرمز أو اللفظ ؟

وفي ١٩٠٣ أصدر الجزء الثاني من مؤلفه هذا ، وجاء في ختامه « حاشية » ألحقها به بعد أن تم طبع الكتاب ، قال فيها وهو آسف إن شاباً إنجليزياً اسمه

(١) من ألحظ المصادفات في هذا الباب أن برتراند رسل قد انتهى إل نفس النتيجة في تحليله للعدد ، دون أن يكون قد سمع بفريجه أو قرأ كتابه ؛ ولما عرف « رسل » ذلك فيما به اتصل بفريجه واعترف بنفسه .

« برتراند رسل » قد اتصل به وبتين له مواضع التناقض في بناءه الرعوى التى هو العمود الفئرى لبحته كله .

فلك أن « برتراند رسل » كان قد أخذ بنفس في تحليلاته وأبحاثه المنطقية انتهى بلغ ذروته في كتابه « أصول الرياضة » (برمكيا مائعاتكا) التى أخرجها في ثلاثة مجلدات ضخمة بالاشتراك مع « وايتهد » (١٩١٠ - ١٩١٣) ؛ فجاء عمله هذا بمثابة النهج التحليل الذى اصطنعته جماعة الوضعية المنطقية فيما بعد ، فأنهى بهم إلى ما انتهوا إليه من نتائج منشرحها في الفصول الآتية من الكتاب .

والناتية التى ابتدأها « رسل » من كتابه هذا هى أن يستبسط المنطق كله والرياضة المنطقية كلها من مقدمات قليلة يكون طابعها منطقيا صرفا ؛ وإنما تكون المقدمة منطقية خالصة إذا توافر منها أولا أن تكون صادقة صدقا مطلقا غير مشروط بحالة معينة من حالات العالم الخارجى ، وأن تكون ثانيا غير مشتملة على أية كلمة من ذوات المعنى الثابت فيما عدا الكلمات المنطقية ، والكلمات المنطقية هى هذه : « كل » « ليس » « أو » « و » « إما . . . أو . . . » « يستلزم » وما إليها من ألفاظ من شأنها أن تبين للعبارة إطارها أو تحدد لها صورتها دون أن يكون لها مضمون من معنى خاص مشير إلى أشياء الطبيعة وكائناتها .

أراد « رسل » - إذن - كما أراد من قبله « فريجه » - أن يقتضب قضايا الرياضة البحتة وقضايا المنطق الخالص ساعدا بها إلى أصولها الأولية القليلة العدد ، والتى يكون قواها منطقيا صرفا ؛ ولكن تلك الأصول الأولية لا بد أن تصاغ في كلمات اللنة على كل حال ، وإذن فلا بد أن تكون بداية البناء ألفاظا نقلها بنير تعريف ، وهى ما يسميه « رسل » باللامعرفات ، لأنها مستحيلة التعريف بألفاظ غيرها ، بل لأننا نريد أن نبدأ بهذه الكلمات أو بنيرها ، لنخطو بعدئذ في شوطنا الاستنباطى حتى نرى هل يتكامل لنا بناء المنطق والرياضة بهذه الخطوات أولا يتكامل .

والكلمات التى يبدأ بها « رسل » بنير أن يحاول تعريفها ، والتى منها يستخرج المنطق كله والرياضة كلها ، عددها ثلاثة ، هى : « الإتيات » و « النقي »

و « البدائل » ، ورمزها بـرموز خاصة حتى يستغنى عن كللت اللغة المتداولة ،
 فرمز القضايا الثبته هو « ص » ، ل « ل » ، الخ « ؛ ورمز النفي (الذى هو فى
 اللغة الجارية كلمة « ليس ») هو هذه العلامة « - » توضع أمام ما يريد أن ينفيه ،
 ورمز البدائل (الذى هو فى اللغة الجارية كلمة « أو ») هو هذه العلامة « v » ،
 توضع بين البديلين ، بحيث إذا قيل مثلا « ص v ص » كان معناها باللغة الجارية :
 إما « ص » أو « ص » .

وتستطيع من هذه الرموز الثلاثة وحدها أن تمبر عن بقية المصطلحات
 اللغائية كلها ، لأن هذه المصطلحات يمكن ردّها أو ترجتها أو تحليها إلى واحد
 أو أكثر من تلك اللامرقات الثلاثة ؛ فنلا :

إذا أردنا أن نضيف بواو المطف قضية إلى قضية ، كقولنا « ل (و) ل »
 — أو باللغة الرمزية التى استخدمها رسل جريا على عرف الرياضيين فى الرموز
 « ل . ل » — أسكنا أن نحولها إلى النفي والبدائل معا ، فتصبح « - (- ل)
 v - ل » أى أن إضافة « ل » إلى « ل » بواو المطف متعادلة مع قولنا إنه
 ليس من الصواب أن يقال عن القضيتين « ل » ، ل إنه إما لا — ل أو لا — ل .
 وكذلك إذا أردنا أن نقول عن قضيتين إن إحداهما تستلزم الأخرى ، وهذا
 القول باللغة الرمزية التى استخدمها رسل يكون هكذا « ل = ل » أمكنا أن
 ترجم هذه الصيغة إلى صيغة أخرى تستغنى عن كلمة « تستلزم » وتعمل النفي
 والبدائل فقط ، فتكون :

$$ل = ل - ل v ل .$$

أى أن قولنا إن « ل » تستلزم « ل » مساو لقولنا إنه إما أن تكون « ل » باطلة أو
 أن تكون « ل » صادقة .

وهكذا بين رسل أن جميع الثوابت المنطقية يمكن ردّها إلى اللامرقات
 الثلاثة التى ذكرناها ، ثم بين من هذه اللامرقات مجموعة قليلة من بديهات ، ثم
 يستخرج من هذه البديهات نتائجها التى تلزم عنها ، ومن هذه النتائج نتائجها ،

حتى يتكامل له المنطق الصوري كله فالرياضة البعثة كلها ، لأن الرياضة البعثة استمرار للمنطق الخالص .

وليس هنا موضع التفصيل فيما قد استحدثه رسل خلال تحليلاته المنطقية ، مما يكن أن يجمل منه بناء منطقياً جديداً يمارض المنطق الأرسطي أو يسكاد ، ونخص بالذكر من هذه المستحدثات نظرياته في الفئات وفي الأنماط وفي التعريف وفي الاستنباط ، مما قد عرضنا بعضه في مؤلفات أخرى^(١) وما سنعرض له في مواضع متفرقة من هذا الكتاب .

على أن كتاب « أصول الرياضة » هذا وإن يكن قد ألقى الضوء الشديد على طبيعة المنطق والرياضة معاً ، فسرمان ما تبين علماء المنطق وعلماء الرياضة مواضع النقص فيه ، وهموا بإصلاحها ، ومن أم من تصدى لتلك تلميذ أبرار اندرسل ، هو « لدويج وتجنشتين » الذي أدرك في تحليلات أستاذه أنها مبتورة الصلة بالحبرة الواقعية ، كأنما رموزها الصورية في واد ، والخبرة الفعلية في واد آخر ، فأراد أن يصل الطرفين برابطة توضح قيمة المنطق من الناحية التطبيقية دون أن تنقص من صدق قضائه صدقاً مطلقاً غير مشروط بالحالات الجزئية الواقعة في لحظات الزمان ونقاط المكان ؛ فاقضاه هذا أن يبحث في طبيعة القضايا بصفة عامة وطبيعة قضايا المنطق بصفة خاصة ، وعرض نتائج بحثه هذا في رسالته المعروفة باسم « رسالة منطقية فلسفية »^(٢) ؛ والتي كان من أهم النتائج التي عرضتها نقدها للمباريات الميتافيزيقية ، إذ بينت أن أمثال هذه المباريات إن هي إلا نتيجة لحطاً في فهم منطق اللغة ؛ فكان هذا الرأي بمثابة الحافز المباشر لتكوين جماعة فلسفية في فينا ، فجاء تكوينها فاتحة لمرحلة جديدة في الفلسفة التحليلية المعاصرة ، هي التي عرفت فلسفتها أول ما عرفت باسم « الوضعية المنطقية » ؛ فما هي جماعة فينا وما منعها في النظر والبحث ؟

(١) راجع نظرية رسل في الفئات وفي الأنماط ، في كتاب « بحرارة الميتافيزيقا » .

(٢) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus

الفصل الثالث

جامعة فينا

- ١ -

جرى العرف في جامعة فينا أن تُسندَ أستاذية الفلسفة بها إلى رجل من رجال العلوم الطبيعية به ميل إلى فلسفة هذه العلوم ، وإنه لمُرفَ يرتدّ إلى سنة ١٨٩٥ إذ أسندت أستاذية الفلسفة عندئذ إلى أرنست ماخ^(١) الذي لبث في منصبه ذلك حتى سنة ١٩٠١ ، ومنذ ذلك التاريخ والتقليد قائم في جامعة فينا ألاّ يتولى ذلك المنصب إلا من هو من قبيل ماخ في العلوم الطبيعية وفلسفتها ، حتى كان عام ١٩٢٢ ، فقتل منصب أستاذية الفلسفة مورتس شليك^(٢) الذي انتهى إلى الفلسفة عن طريق دراسته للعلوم الطبيعية - شأنه في ذلك شأن أسلافه - - وحسبنا أن نعرف عنه أن أستاذه في رسالته التي تقدم بها ليظفر بإجازة الدكتوراه هو عالم الطبيعة القائع الصيت « بلانك »^(٣) وأن موضوع تلك الرسالة هو انعكاس الضوء في وسط غير متجانس ، وأنه في عام ١٩١٧ أصدر مؤلفاً في المكان والزمان في علم الطبيعة الحديث ، فكان بهذا الكتاب أول شارح لنظرية النسبية من وجهة النظر الفلسفية ، وكانت تربطه الصلات الوثيقة بأعلام العلوم الطبيعية من أمثال « أينشتين » و « هلبرت » و « بلانك » ؛ ولئن كان مورتس شليك قد أشبه أسلافه من أساتذة الفلسفة في جامعة فينا في أنه في حقيقة أمره من علماء الطبيعة ، فهو متميز دونهم بدرايته التامة وإلمامه الشامل بالفلسفة ، فهو لا يتحدث

(١) Ernst Mach - راجع في تاريخ تكوين جامعة فينا كتابها بعنوان « جامعة فينا »
The Vienna Circle لأحد أعضاء تلك الجماعة وهو Victor Kraft ، كتبه بالألمانية وترجمه
إلى الإنجليزية Arthur Pap
(٢) Moritz Schlick
(٣) Planck

فيها حديث المواة اللعين بأطرافها دون أن يوغلوا في قلبها وصميمها ، بل يتحدث
حديث من عرفها معرفة الجير .

ولم يلبث « شليك » وهو في منصب استاذية الفلسفة في فيينا أن التفت
حوله جماعة قوامها طائفة من طلابه وفريق من رجال الفكر العلمى الذين يعملون
إلى الاتجاه الفلسفى فى طريقة تفكيرهم ؛ فكان بين هؤلاء وأولئك رجال لمت
اسماؤهم فى مجال التحليل الفلسفى المعاصر ، أمثال « وايزمان »^(١) و « نوراث »^(٢)
و « فابنجل »^(٣) و « كرافت »^(٤) و « كاوفمان »^(٥) و « كارناب »^(٦)
و « جودل »^(٧) وغيرهم ، وكان « وتجنشتين »^(٨) على صلة بهذه الجماعة وإن لم
يحضر اجتماعاتها .

كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعى وبالرياضة من جانبها الفلسفى ،
تجتمع آنا بعد آن لتدير بينها نقاشاً فى تحليل هذه اللفظة أو هذه العبارة مما يرد
فى علوم الطبيعة والرياضة وتكون له أهمية خاصة فى تلك العلوم ؛ وكان هذا النقاش
بينهم إنما يدور بين زملاء أو شركاء جيماً أن تتساوى أقدارهم فى الميزة العلمية ،
ولذلك لم يكونوا « مدرسة » فلسفية بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، وهو أن
يكون هناك استاذ تابع صرموق المسكاة وحوله التلاميذ والأنباع ؛ نعم كان « شليك »
هو محور الجماعة باعتباره استاذاً للفلسفة ، لكنه مع ذلك لم يكن فيهم هو القمة
الشاغخة التى تملو وحدها ؛ بل الأعضاء كلهم لاعبون يتناولون الكرة واحداً بعد
واحد ؛ ولذلك كان الأدنى إلى الصواب أن يسمى نشاطهم الفكرى « حركة »
فلسفية لا « مدرسة » لكى ينطبق الوصف على الموصوف ؛ فهى « حركة فلسفية »
أكثر منها مدرسة فلسفية لهذا التقارب الشديد بين رؤوس أعضائها ، فضلاً عما
كان بين هؤلاء الأعضاء من اختلاف بعيد فى اهتماماتهم العلمية الأخرى ؛ وحتى
حين يلتقون عند نقطة يشتركون فيها باهتمامهم جيماً ، فهم يختلفون فى وجهات

Feigl (٢)

Neurath (٢)

Waismann (١)

Carnap (٦)

Kaufmann (٥)

Kraft (٤)

Feigl (٢)

Goodal (٧)

انظارهم إليها ، حتى ليصرفوا ولكل منهم رأى في الموضوع المطروح للبحث
يختلف عن آراء سائر الزملاء^(١) .

كان تكون جماعة فينا - كما ترى - أقرب إلى « العلماء » يتعاونون
على حل مشكلة بينها ، منهم إلى مدرسة من الأتباع والمريدين يلتفتون حول إمام ؛
وقد حمل هذا التعاون الإيجابي بين الأعضاء على ازدياد الحصول ازدياداً سريعاً ،
إذا أخذت مراجعاتهم بعضهم لبعض ، وتصويبهم تراشيم بثبتت من خُطّام ،
فاستطاعوا بذلك أن ينتهوا إلى نتائج محكمة محققة ، حتى إذا ما كان عام ١٩٣٠
أصدرت « الجماعة » مجلة فلسفية تعرض أفكار أعضائها ، وتولاها بالإشراف
اثان من هؤلاء الأعضاء ، هما « كارناب » و « رايشنباخ »^(٢) ؛ فصلا عما جعل
الأعضاء بصدره من كتب ورسائل ، فذاع أمرهم واتسعت شهرتهم ، بحيث
استطاعوا أن يقعدوا مؤتمرًا في مدينة كينجزبرج في سبتمبر من عام ١٩٣٠ ،
جملوا موضوعه نظرية المرفعة منظوراً إليها من زاوية العلوم الضبوظة (كعلم الطبيعة)
وتعاون معهم في هذا المؤتمر لفيف كبير من أعلام العلماء في الطبيعة والرياضة ،
جاءوا من شتى أنحاء أوروبا ؛ ثم عقدوا في سبتمبر من عام ١٩٣٥ مؤتمرًا آخر
بباريس ، استهله برتراند رسل بكلمة الافتتاح .

وتوالى بعدئذ مؤتمراتهم ، واتسعت دائرتهم ، حتى نشبت الحرب سنة ١٩٣٩
قتلت أفراد هذه الجماعة هنا وهناك ؛ فذهب « فايغل » و « كارناب »
و « رايشنباخ » إلى الولايات المتحدة حيث أسدت إليهم مناصب الأستاذية في
أكبر جامعاتها ؛ وذهب « وايزمان » و « نورث » إلى إنجلترا وأصبحا هناك
قطبين في عالم الدراسة الفلسفية ؛ أضف إلى هذا كله ما أصيبت به « الجماعة »
قبل ذلك بقليل (عام ١٩٣٦) من فقد رئيسها « مورتس شليك » حين رماه
طالب مأفون من جامعة فينا برصاصة أردته قتيلاً لسامته

لم تعد « جماعة فينا » قائمة في فينا ، بل تناثر أفرادها ، فانسع بذلك نطاقها ،

(١) Gustav Bergmann, The metaphysics of Logical Positivism ص ١
(٢) Reichmannbach

وخصوصاً في الولايات المتحدة وفي إنجلترا ، ففي الأول كانت الأرض مهددة لما
لما كان يقوم به بعض رجال الفلسفة هناك من مجهود شبيه بمجهودها ، تراه
متمثلاً في مجلة « فلسفة العلوم » مثلاً ؛ وفي الثانية كان « برتراند رسل »
و « جورج مور » و « سوزان ستينج » و « آر » وغيرهم قد انجهموا بقوة نحو
فلسفة تحليلية هي من فلسفة جماعة فيينا بمثابة الجذور التي منها نمت وترعرعت
والتمت ثمارها .

— ٢ —

لم تكن « جماعة فيينا » — كما رأينا — « مدرسة » فلسفية بالمعنى المألوف
لهذه الكلمة ، أي بالمعنى الذي يحمل الأتباع ينصتون لرأي أستاذهم ثم يشرحونه
ويطلقون عليه ، بل كان أعضاؤها متساوي القامات ارتفاعاً ، متقارب القدرات
والتقوى ، ولذلك لم يكن هناك ما يمنع أن يطرح السؤال أمامهم ، فإذا كل واحد
منهم يجواب .

لكنهم على اختلافهم هذا ، كانت تربطهم رابطة التشابه في « حركة » فلسفية
واحدة ، هي التي أطلق عليها اسم « الوضعية المنطقية » أحياناً ، واسم « التجريبية
المنطقية » أحياناً أخرى ، أو ما إلى هذين الاسمين من أسماء متشابهة الدلالة ؛
وما تلك الرابطة التي ربطت هؤلاء الرجال في جماعة واحدة ، إلا ما بينهم من اتفاق
على أن يُعْلِنُوا الفلسفة ، أي أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع ، فيطهروا عليها
ما يلبس على العلم من دقة وصرامة ، حتى لا يعود بساحتها موضع لكلمة قاضية
التي كهذه الكلمات الكثيرة التي ألفتها الفلسفة في شتى صورها السابقة ،
مثل « نفس » و « فكر » و « عقل » و « مطلق » و « عنصر » و « جوهر »
وما إلى ذلك من أغاظ اختلفت معانيها وانبهت ؛ وحتى تتخلص الفلسفة
من قائلدها الموروثة التي كانت تورطها في ضرب من الكلام الخالي من الدلول
لأنها ليست الدلالة بمقياس التحقيق العلمي أو بمقياس التفاهم بين الناس في أمور
حياتهم الجارية .

وجاء أنصار هذه الجماعة الفلسفية الجديدة فوجدوا أمامهم منطقاً جديداً خلقته
الدراسة التحليلية من أمثال « رسل » و « مور » كما ساعدت على خلقه طائفة
من علماء الرياضة الذين شغلهم علاقة الرياضة بالسطح ، مثل « فريجه »
و « بيانو » ؛ وهؤلاء وأولئك جميعاً قد استمروا في تحليلاتهم المنطقية والرياضية بما
كان قد صنعه فريق من رجال النطق الرمزي الجديد ، الذين أرادوا أن يستخدموا
طرائق الرياضة في ضبط عبارات اللغة كما هم مستعملين في ذلك بالرموز الرياضية
فهم التي تستخدمها في الجبر مثلاً ، فإذا هم أفلحوا فيما أرادوا ، استطعنا أن
نحول كل شئ إلى شئ قريب من عمليات الجبر أو الحساب .

أقول إن جماعة فينا حين جاءت بثقافتها العلمية لتتناول الفلسفة من زاوية
جديدة ، تناولاً يحمل من الفلسفة تحليلاً لقضايا العلوم ، ويزيل عنها ما كانت تنوء
تحت من أمثال ميتافيزيقية ؛ وجدت أمامها أداة منطقية صرفة شحذها قبلهم
فريق آخر من ذكرناهم ؛ ولئن كان هذا الفريق قد أرفف تلك الأداة المنطقية
ليستعين بها في تحليل الرياضة بصفة خاصة ، فقد أرادت هذه الجماعة الجديدة -
جماعة فينا - أن تستخدمها في تحليل العلوم بصفة عامة ؛ وإذن فهي جماعة تحمل
قضايا العلوم المختلفة من رياضة وطبيعة وعلم نفس واجتماع ، تحمل قضايا هذه العلوم
كلها موضع تحليلها تحليلًا منطقيًا ، على أن تكون أداة التحليل هي ذلك النطق
الرمزي الجديد الذي بلغ أقصى ما بلغه من غاية على يدي برتراند رسل .

إننا إذ نقول إن جماعة فينا قد جعلت من قضايا العلوم موضوعها الرئيسي ،
تناولها بالتحليل المنطقي ، فلسنا نريد بذلك أن أبحاثها تتعرض لمضمون تلك القضايا
العلمية بأي وجه من الوجوه ؛ إذ للمضمون التجريبي لقضايا العلوم هو من شأن
الملاء ؛ كل في ميدان تخصصه ؛ فليس من الخير أن يتحدث عن الطبيعة من ليس
من علمائها أو أن يتحدث عن الإنسان من ليس من علماء النفس ، وهكذا ؛
لكنك إذا أطرحت من القضية مضمونها التجريبي ، بقيت لك صورتها المنطقية
العارية ، وفي هذه الصورة العارية تستطيع أن ترى من أجزاء إطارها الهيكل
ما تتمتع عليك رؤيته حين تكون تلك الصورة مكتسبة مليئة بما كان فيها من

مضمون وغوى ، هذه قاعدة أولية من قواعد الفلسفة الجديدة ، وهي الاشارة
 للفيلسوف بأى شيء مما يتصل بأمور الواقع ، لأن هذا هو شأن العلماء ، كل في
 موضوعه ، وأن المسئلة المطروحة للبحث ، إذا ما ست موضوعا قوامه الخبرة
 والتجربة والشاهدة ، فليست هي مما يجوز أن يقع في اختصاص الفيلسوف ، لأنها
 من صميم البحث العلمى بمنه الخالص ، وأما الفلسفة فمحتها الوحيدة هي التوضيح
 والتجلية لما يقوله العلماء ، وهي توضح ما توضحه وتبجل ما تبجله ببيان الهيكل
 المنطقى الذى يحمل مادة تلك القضايا ، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات ، فيبرز
 الكائن ويترى الخبيء ، فما أكثر ما تكون فكرة متضمنة لفكرة ، وقضية
 مستترة لأخرى ، ولا يبدو ذلك إلا بالتعطيل المنطقى ، ثم ما أكثر ما تكون
 النظرية في العلوم مجرد سبحة اتفاقية اصطلاح عليها العلماء اصطلاحاً فظنها صورة
 للسور قائم الواقع ، أو أن يكون القانون العلمى قائماً على الاحتمال ثم نحسبه يقيناً ،
 أما العلماء أنفسهم — من حيث هم علماء — فلا يخوضون في أمثال هذه المشكلات
 لأنهم منصرفون إلى النتائج العملية دون الجنود للمنطقية لما يزعمون من نظريات
 ونوازين ، ولكن فريقاً منهم أبى من غيرهم قد تستوقفه أمثال هذه الأمور فيطيل
 النظر إليها ، وعندئذ يكون فيلسوفاً علمياً بالمعنى الذى نريده للفلسفة .

وبعبارة أخرى ، لن كان العلم معنياً بالمعرفة من حيث مضمونها ، فالفلسفة
 مبنية بالمعرفة من حيث إطارها وهيكلها ، وأول ما نذكره في هذا الصدد هو أن
 هذا الإطار أو الهيكل قوامه العاقل لتوبة تتركب على هذه الصورة أو تلك ،
 فكل من هذه الفكرة أو تلك ، وإذن فالجانب اللغوى من البارة المينة هو بمثابة
 الجسد ، ففتت فيه فكرة ما — إن جاز لنا هذا التعبير — أما الفكرة البشوة
 في البارة فهي من المعرفة مضمونها وغواها ، وأما الجسد اللغوى فيها فهو العُمد
 الذى يرتكز عليها ذلك المضمون أو الفصوى المقصود ، فإن معنى العلم — على
 اختلاف موضوعاته — مضمون البارة اللغوية المينة ، فهمة الفلسفة أن تعنى
 بطريقة بنائها ، لا من حيث القواعد الخاصة بلغة مبنية دون سائر اللغات (فهذه
 همة علماء اللغة) ولكن من حيث القواعد المنطقية العامة التى تنطبق على اللغات

جيمًا باعتبارها وسائل الإنسان للتعبير عن فكره ؛ وهكذا ، فلو تناولت قضية
علمية معينة ، وحملت عبارتها تحليلًا يبرز خصائصها المنطقية ؛ فأتت عند
لا تبحث في مادة ذلك العلم ، بل تبحث في منطقته ؛ والفلسفة عند جماعة فينا ومن
يدور مدارهم هي منطق العلوم بهذا المعنى .

- ٣ -

مهمة الفلسفة عند أنصار الرضعية المنطقية هي تحليل العبارات والألفاظ من
حيث بناؤها المنطقي العام ، لا من حيث طرائق استخدامها في لغة معينة ؛ وتحليل
العبارات والألفاظ على هذا النحو ، هو نفسه تحليل للفكر من حيث صورته
لا من حيث مادته ؛ لكن هذه اللغة التي نريد تحليلها لا تقوم عند الناس بمثل
واحد ؛ فأي آداة تستخدم أداة رمزية تشير إلى أشياء ووقائع في عالم الطبيعة الخارجي ،
وأي آداة آخر نكون وسيلة يخرج بها التكلم وحدانًا تضطرب به نفسه كما يفضل
الشاعر مثلاً ؛ ونحن نريد الفلسفة التحليلية المعاصرة أن تجعل اللغة موضوعها ،
فإنما نريد اللغة في مهمتها الأولى ؛ مهمة الرمز إلى أشياء العالم الخارجي ووقائعه ؛
مضافاً إلى ذلك البحث في العبارة اللغوية من حيث تكوينها وبناءها نكوباً
وبناء يميلانها وحدة واحدة على الرغم من احتوائها على أجزاء هي الكلمات
وما يشبه الكلمات من رموز ؛ فإن كانت العبارة اللغوية مما يستدعي أن ننظر
خارجها ليم معناها بالإشارة إلى مساهما ، كانت داخلة في مجال العلوم الطبيعية
أو ما يجري مجراها ، وأما إن كان الأمر يقتصر على العبارة نفسها ، بحيث تكون
طريقة تكوينها وحدها دالة على معناها وعلى صدقها ، كانت داخلة في العلوم
الرياضية أو ما يجري مجراها ؛ بعبارة أخرى ، تريد الفلسفة التحليلية المعاصرة أن
تناول اللغة من ناحية كونها أداة علمية ، وليكن لها بعد ذلك من سائر النواحي
ما شاء لها الناس .

محور البحث الفلسفي عند جماعة فينا ومن جرى مجراهم ، هو اللغة دلالة
وتركيباً ، فإن كانت الدلالة هي هدف البحث ، حصروا انبائهم في علاقة النطابق

بين الصورة اللغوية من جهة والمصور المعنى من جهة أخرى ، كيف نكون ؟
ونحدد هذه العلاقة بين الطرفين : اللمة من ناحية وما لم الأشياء من ناحية
أخرى ، هو ما يطلقون عليه اسم « السيميائية » أى « علم السمات »^(١) ؛ غير أن
الباحث فى اللغة باعتبارها أداة تصويرية للواقع قد ينصرف أحياناً إلى داخل العبارات
نفسها ليرى كيف ركبت أجزاءها تركيباً جمل منها بناء واحداً ، وعندما يطلقون
على هذه المحاولة اسماً آخر ، هو « علم البناء اللفظى »^(٢) ؛ ولو أردت دراسة اللغة
من حيث هى أداة « للتسمية » فلا بد لك من دراسة مفرداتها ، وإن أردت أن تنظر
إليها من حيث طرائق بنائها ، فلا بد لك من دراسة نحويها ، إذ لا نكون
لغة بنير مفردات يرتبط بعضها ببعض على « نحو » معين .

لكك من ناحية أخرى تستطيع أن تعلم على مستوى اللغة المعينة الخاصة
بطائفة معينة من الناس ، بأن تطرح مفرداتها وتستغنى عنها برموز جبرية ، لملك
بذلك قادر على أن تنظر إلى تركيباتها الصورية الخاصة كيف تكون ؟ وعندما
لا يكون تحليلك للغة تحليلاً لمادتها ، بل تحليلاً لصورتها ؛ ودراسة هذه « الصورة »
لذاتها هى ما تبتغيه الفلسفة المعاصرة .

كانت أولى المهام التى تصدت لها جماعة قينا هى توضيح الدلالة اللغوية بتجلية
جانبا السيميائية ، بحيث يكون المرجع الوحيد فى تحديد معنى كلمة معينة هو الشيء
الذى جاءت هذه الكلمة لتسميه ؛ نعم يجوز لك أن تعرف كلمة بكلمة غيرها
تكون مفهومة للسامع ، وأن تعرف هذه بغيرها ، وهكذا دواليك ، فكما زعم
لك السامع لكلمة أنه لا يعلم مدلولها ، كان عليك أن تذكر مرادفاً لها من
الفردات التى يعرف دلالاتها ؛ لكنه إذا مضى معك إلى آخر هذا الشوط ،
لم يكن لك بد فى النهاية من أن تشير له إلى الشيء المسمى ، فإن استحال أن نجد

(١) Semantics . كنت قد استخدمت كلمة سيميائية فى كتابى خرافة الميتافيزيقا لكن
المجمع اللغوى قد قرر لفظة « السيميائية » ترجمة لهذه الكلمة - راجع مجلة مجمع اللغة العربية ،
الجزء ٩ ، لسنة ١٩٥٧ .

(٢) Syntax . وقد استخدمت لهذه الكلمة فى كتابى خرافة الميتافيزيقا لفظة « بنائيات »
ولكننى الآن ألتزم هذه التسمية .

شيئاً من هذا القبيل ، علمت وعلمت سامحك أن الكلمات التي كتبها يدوران فيها ،
هي بنير معنى ؛ وحتى الكلمات التي هي من قبيل « حكمة » و « ديمقراطية »
و « حرية » و « ذكاء » وما إليها من الألفاظ ذوات المعاني المجردة ، لا مناص -
إذا أردنا تحديدها تحديداً سميحاً - من أن نبحت عن أنواع السلوك أو طرائق
النشاط في عالم الواقع المحسوس ، والتي نريد لها أن تكون مسميات لتلك الألفاظ ،
وبنير هذا الرجوع إلى عالم الواقع بما فيه من حوادث وأشياء ومناشط وظواهر ،
فلا يكون لألفاظنا معنى .

على أن الشيء الذي نريد الإشارة إليه باللغة قد لا يكون كائناً واحداً فرداً ،
بحيث تكفي كلمة واحدة أو اسم واحد للدلالة عليه ، بل قد يكون واقعة مركبة من
طرفين أو أكثر تربطها علاقات معينة ، فنحن إذ تكون الأداة اللغوية في تصوير
هذه الواقعة جملة ، أو إن شئت قل « قضية » باسئلاج النطق ؛ وههنا يكون
حكنا بالصواب أو بالخطأ على « القضية » صرئكراً على ما بين أجزائها من جهة
وأجزاء الواقعة الخارجية من جهة أخرى من تقابل ، بحيث يجوز أن نقول هن
القضية حقاً إنها « صورة » للواقعة المراد تصويرها ؛ فإن وجدنا أنفسنا إزاء قضية
لا نجد لها من وقائع العالم ما تطابقه ، حذفناها من جملة الكلام المفهوم ،
إذ لا وسيلة لفهم قضية إخبارية إلا بردها إلى الواقعة المادية التي جاءت القضية
لتعبر عنها أو تصورها ؛ ومن هنا أصرت جماعة قينا ، وما يزال أنباءهم يصرون ،
على أن يكون « معنى » قضية ما هو نفسه طريقة تحقيقها ، أي هو نفسه إمكان
الرجوع بها إلى ما جاءت تصوره من وقائع العالم الخارجي ؛ وحسبنا من هذا
التحقيق أن يكون ممكننا ، فلا نشترط له أن يكون قائماً بالفعل ؛ لأن التحقيق
الفعلى إما بقرر « صدق » القضية ، أما ما بقرر « معناها » فهو إمكان التحقيق ؛
فلو تحدثت لك من جبل لم تراه ولا وسيلة أمامك نمكنك من رؤيته ، وقلت لك
عن هذا الجبل إنه مغطى بأشجار السنوبر ؛ فانت تقول عن هذا القول إنه ذو
« معنى » لا لأنك قد ذهبت فعلاً إلى الجبل المقصود ورأيت أشجار السنوبر على
سفوحه ، بل لأنك تعرف ماذا هناك أن ترى لو ذهبت إليه ، لأنك تعرف نوع

المعطيات الحسية التي تأتيك من الشيء حين يكون جيلًا ، ونوع المعطيات الحسية التي تطلقها حين يكون المرئي أشجاراً من الصنوبر .

هكذا تكون الكلمة الواحدة التي هي اسم لشيء ما ، والجملة التي هي مركب من مجموعة كلمات ويراد به أن يصف واقعة ما ، بغير معنى إذا لم تكن هذه أو تلك مشيرة في نهاية الأمر إلى خبرات حسية ؛ فلا الاسم ذو دلالة إذا لم يكن مساهم موجوداً وتمكن الإشارة إليه ، ولا القضية بذات دلالة إذا لم يكن تحقيقها ممكناً على أساس خبراتنا الحسية ؛ إنه محال أن يكون للكلام الإخباري معنى مفهوم إذا لم ينصرف ، به قائله - لينصرف سامعه معه - إلى مجال الخبرات الحسية وحدها دون أن يجاوزها إلى ما يزعم أنه كائن فوقها أو تحتها أو أمامها أو وراءها ؛ فاليس يرئد إلى الخبرة الحسية يكون بغير معنى ، لأن معنى « المعنى » هو هذا الارتداد إلى الخبرة الحسية ؛ ماذا تريد إذا واجهتك عبارة فقلت فيها إنك « لا تفهم لها معنى » ؟ تريد أنك تحاول أن تلتصق في خبراتك الحسية ما يكون وسيلة لتحقيق هذه العبارة إذا أردت تحقيقها ، لسدك لا تجد في محصولك مثل هذه الخبرات ؛ وماذا لو كانت العبارة الإخبارية المروضة عليك بحكم اعتراف قائلها نفسه لا يراد بها أن تشير إلى شيء من عالم الخبرة إطلاقاً ؟ إنها عندئذ تكون خلواً من المعنى ، لا بالنسبة إليك وحدك ، بل بالنسبة لقائلها نفسه ولكل إنسان من البشر ، فقد استطاع البشر الفاظ اللغة وعباراتها ليتحدثوا بها عن « خبراتهم » ، وما ليس يرمز إلى شيء من هذه الخبرات ، لا يكون من اللغة بمعناها النطق في كثير ولا قليل .

وهنا يأتي حذف العبارات الميتافيزيقية على أبدي جماعة قينا وأتباعهم ؛ لأنه إذا كانت العبارة الميتافيزيقية هي ما يزعم لها قائلها أنها « تعنى » شيئاً خارج حدود الخبرة الحسية ، فهي بحكم هذا الاعتراف نفسه عبارة بغير « معنى » ؛ فليس الأمر هاهنا مقصراً على أن الإنسان عاجز بملكاته الراحنة أن يجاوز حدود الخبرة إلى ما وراءها بحيث يفهم معنى العبارة السابقة ، بل إن منطلق اللغة نفسه يحتم أن

تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة إلى مسميات في عالم الواقع الذي نحس
فلا أو إمكاناً؛ العبارة الميتافيزيقية بهذا المعنى لا يمكن تحقيقها، وهذا معناه أنها
عبارات بغير معنى، وإذن فعباراتها «تشبه» اللغة وليست منها؛ هي كاللملة
الزائفة التي ربما اتخذ بها مخدوع من غير الصياغة المحترفين، لكن اتخذاه هذا
لا يجعل لها قيمة في عالم الاقتصاد.

وننشأ هذه العبارات الزائفة على إحدى صورتين؛ أولاً أن يدعى التكلم
في عبارة كلمة بغير معنى، أى كلمة لا تشير إلى شيء من خبرات الإنسان الحسية،
ككلمة «جوهر» مثلاً كما يستعملها الفلاسفة الميتافيزيقيون، حين يقولون
مثلاً إن لكل شيء «جوهرًا» وراء معطياته الحسية، فهذه البرقالة لها جوهر
غير مألوف من وزن وطعم وشكل؛ والصورة الثانية التي قد نجى عليها العبارة
الزائفة، هي أن يستخدم التكلم ألفاظاً كلها من ذوات المعنى الخيري المفهوم،
لكنه يرصها على نحو لا يرضاه منطق اللغة في استعمالها المألوف، كأن يقول
- مثلاً - «المقل عنصر».

ونود فنقرر أن معنى الجملة الإخبارية لا يكون إلا في حدود ما يمكن تحقيقه
بالخبرة الحسية، وإذن فكل جملة تقال - بحكم الفرض نفسه - عن شيء خارج
الخبرة الحسية، تكون جملة بغير معنى؛ وعلى ذلك فالفرق بين الجملة العملية والجملة
الميتافيزيقية هو هذا: الجملة العملية تكون ذات معنى خيري ويمكن تحقيقها عن
طريق ما تدل عليه من خبرات، وأما الجملة الميتافيزيقية فهي بغير معنى؛ إننا
لا نرفض العبارات الميتافيزيقية على أساس أنها تقيم مشكلات لا قبل لنا بحلها
مادامت خارجة عن حدود خبراتنا، بل نرفضها لأنها عبارات بغير معنى؛ ذلك
لأنه من التناقض أن يقال عن مشكلة إنها مستحيلة الحل بحكم طبيعتها، لأن
ما هو مستحيل الحل على هذا الوجه لا يكون مشكلة حقيقية؛ نعم قد تكون
المشكلة القائمة مستحيلة الحل استعالة عملية، أى أنه قد لا يكون لدى الإنسان
في ظروفه الراهنة وسائل حلها، لكن هذه الوسائل قد تتوافر له غداً أو بعد

فد ، فندند نكون الشكلة حقيقية ؛ أما نلك التى يقال عنها بحكم الفرض إنها
مستحيلة الحل استحالة منطقية ، فشكلة رائئة ، أى ليست مشكلة على الإطلاق ،
والشاكل الميتافيزيقية هى من هذا القبيل .

الفرق بعيد بين أن تسأل : ماذا كان يصنع يونس وهو فى جوف الحوت ؟
وبين أن تسأل : ما صفات الشيء إذا كان خارج حدود المكان والزمان ؟ فكلما
هذين السؤالين مستحيل الجواب ، لكن استحالة الجواب عن السؤال الأول
استحالة عملية لا منطقية ، واستحالة الجواب عن السؤال الثانى منطقية لا عملية
فحب ؛ ففى حالة السؤال الأول يستطيع الإنسان أن يتصور ظروف يونس وهو
فى جوف الحوت ، لأنها ظروف يمكن أن توصف كلها فى حدود الخبرات البشرية ،
فاظلام وضيق التنفس وما شئت أن نقوله من يونس وهو فى سجنه ذاك كلها
ممكة التصور ، لأنها مما يمكن وصفه وصفاً يستبين بما نألفه نحن فى ظروف
جائنا ؟ نعم ، إن التحقق من صدق ما نقوله عن يونس عندئذ أمر مستحيل ،
لكن الاستحالة هنا قائمة على عدم الوثائق التى نستند إليها فى الحكم ؛ وأما
السؤال الثانى الذى نسأل به عن كائن فيما وراء المكان والزمان ، أى كائن لا يكون
له موضع ولا تكون له لحظة من زمن ، فاستحالة الإجابة عنه منطقية لا عملية ،
فقدى بنقصنا هنا ليس هو الوثائق التى نستند إليها ، بل تنقصنا وسائل التصور
فانها ، إذ ليس فى خبراتنا أبداً ما يعيننا على تصور كائن لا يكون وجوده فى نقطة
من مكان أو فى لحظة من زمن .

إننا نرفض الشكلات الميتافيزيقية لا لصعوبة حلها ، بل لأنها مشكلات
زائفة ، فهى بمثابة أسئلة يستحيل منطقياً أن يكون لها جواب ؛ وشرط السؤال
بحكم منطق اللغة نفسها أن يكون جوابه ممكناً لو توافرت للإنسان الظروف التى
تلك من الجواب ؛ أما أن تسأل السؤال وتقرض فى الوقت نفسه أن الإجابة
عنه غير ممكة ، فلا يجوز عندئذ أن تعمل عدم الإجابة عنه بصعوبته أو بمعجز الإنسان
وفسور معرفته ، بل حقيقة الموقف عندئذ هى أن السؤال لم يكن سؤالاً حقيقياً
ولذا أخذ الصياغة النحوية للسؤال .

ولكن جماعة قينا إذ جعلوا إمكان التحقيق للتجريبى معياراً لمعنى الجملة
الإخبارية كأنه ما كانت ، لم يفتهم أن هذا الميار لا ينطبق إلا على المبارات التى
جاءت لتخبر عن العالم الخارجى بخبر ما ، لكن ما كل المبارات تزم لنفسها
الإخبار ؛ فالتضايى الرياضية وقضايى النطق الصورى تخرج من نطاق هذا الميار
لأنها لا تزم أنها إخبارية ، وإذن فعلى فى الحقيقة عبارات بغير « معنى » (ونحن
هنا نحدد معنى « المعنى » بالخبرات الحسية التى تشير إليها الجملة) ؛ « فالملئ »
بهذا التحديد لا يكون إلا جملة نصورية ، أى جملة يراد لها أن تصور واقعة من
وقائع العالم الطبيعى ؛ وليست تضايى الرياضة والنطق من هذا القبيل ، فإما إذا
هى قواعد ، كقواعد لعبة معينة مثلاً ، يتفق عليها اللاعبون ؛ فالرياضة عبارة من
قواعد اتفاقية كيف نستخدم الرموز ، والنطق الصورى قواعد لكيفية استخراجنا
حكماً من حكم آخر ؛ فكأنما النطق والرياضة معاً هما فى الحقيقة أدوات فى أيدي
الملاء الآخرين ، يستخدمونها فى ميادينهم العلمية ، أما هما فليسا بالمسلمين بمعنى
« العلم » الذى يقرر للطبيعة قوانينها ؛ وسنعود إلى تفصيل القول فى هذه الفترة
فى مواضع أخرى من هذا الكتاب .

— ٤ —

إننا نتطلب من العبارة ، إذا أراد قائلها أن تكون دالة على وجود فعل
تجريبي لشيء أو أشياء فى العالم الخارجى ، أن تكون كل لفظة من ألفاظها ، إذا
أريد أن يكون لها معنى موضوعى مشترك ، (ما هذا الألفاظ البنائية ، مثل « إذا »
« ليس » « أو » وما إليها) مشيرة إلى مضمون من الخبرة الحسية ، بحيث يعرف
السامع دلالة اللفظة فى خبراته الماضية من ألوان وطعوم وأشكال الخ ؛ فإذا استخدم
التكلم كلمة « نهر » مثلاً عرف السامع إلى أى نوع من الخبرات الحسية يشير
التكلم بكلمته تلك .

لكن مشكلة تنشأ هاهنا ، وهى أنه إذا كان النظام بين التكلم والسامع
لا يتم إلا إذا كان الكلام مشيراً إلى خبرات حسية ، فهل هذه الخبرات الحسية

نفسها مشتركة بين التكلم والسمع حتى يتسنى لنا أن نقول إنها أساس صالح
للتعام بينهما ؟ هبني قد أضرت لمن أحدث معه إلى بقعة لونية قائلا له : هذا لون
« أسفر » ، فهل مندى ما يضمن لي أن انطباع اللون على عين السامع هو نفسه
« الأسفر » كما ينطبع على عيني ؟ أليست الخبرة الحسية الباهرة خاصة بصاحبها ؟
وإذا كان من الجائز أن يكون « أسفري » غير « أسفري » ، فلي أي أساس
— إذن — يجوز لي الزعم بأنني إذا قلت « أسفر » فقد قلت شيئاً مشتركاً بيني
وبينه ؟ فليس من الساس من لا يعلم أن أمثال هذه الانطباعات الحسية الباهرة
قد تختلف عند الفرد الواحد في أوقاته المختلفة ، فأيجد له طعماً معيناً وهو في صحته
يجد له طعماً آخر وهو مريض ، وهكذا .

ولم تنب هذه المشكلة من جماعة قينا حين أرادت أن تحدد معاني الألفاظ بما
تشير إليه من معطيات الحس ؟ فقد أدرك أعضاءها تمام الإدراك أن المعنى الحسي
كيفي لا ، أي أنه لا يدرك إلا بوصفه على حاسة من يدركه ، وهذا الواقع المبين على
حاسة فرد معين ، أمر نفسي خاص به ، شأن الشاعر الخاصة التي يحسها
ولا أحسها معه ؟ وإذا كانت معطيات الحس عندك ليست هي نفسها معطيات الحس
عندي ، فقد بطل الأساس المشترك الذي نزعناه شرطاً للتفاهم الصحيح ؛ لأنه
يستحيل عليك أن تنقل إلى بكلمات أو عبارات ما هو مصبوب في حواسك من
انطباعات ؟ فطم الطمام كما يقع على لسانك — مثلاً — لا يمكن نقله إلى لسان
لجود وصفك إياه بكلمة أو عبارة ؛ وهل في مستطاع البصر أن يصف للأعمى كيف
يكون اللون عند العين ؟ أو هل يستطيع من اكتوى بالنار أن يصف لمن لم تصادفه
هذه الخبرة كيف تكون لستها على الجلد ؟ الحق أن خبرة الحواس كلها كالشوق
والصبابة اللذين قال عنهما الشاعر العربي إنهما مستحيلان على الإدراك إلا لمن
كابد أو عانى ، فلا يعرف الشوق إلا من يكابده ، ولا الصبابة إلا من يعاينها .

لذلك فرقت جماعة قينا بين إطار اللغة ومضمونها الحسي ، والإطار هو العلاقات
السائدة بين المدركات الحسية ؛ فلئن كان المضمون الحسي خاصاً بصاحبه ، فالعلاقات
التي تعله بنيره من المعطيات عامة ، مشتركة ؛ فلو حددت لاسم اللون الأخضر

بأنه اللون الذي يراه في ألوان الطيف بين الأزرق والأسفر ، تحدث بذلك علاقة
عنده وعندى على السواء ، لأننا إذا اختلفنا في كمية انطباع الأخضر على شبكة
العين ، فلن نختلف على تحديد هذه العلاقة ، علاقة « بين » ، حتى لو كان عند
سائى منى لون بحيث لا يستطيع رؤية الأخضر كما أراه ، فلن يكون هناك
اختلاف في التفاهم ، إذا عرف أننا أعني بالأخضر ما يقع بين الأزرق والأسفر في
ألوان الطيف .

هكذا نحدد الكيفية الحسية للفظه ما بموقعها بالنسبة إلى غيرها من الكيفيات ،
فتتطلب على مشكلة « الخصوصية » التى تجعل المعطى الحسى أمراً خاصاً بصاحبه ،
محالاً قله إلى سواء عن طريق لفظه يستعملها اسماً له ؛ ولكننا حين نحدد معنى
الكيفية الحسية بوضعها بالنسبة إلى غيرها ، فنحن بمثابة من يحمل وسيلة التفاهم
هى « إطار » الإدراكات لا « مضمونها » ؛ وعلى ذلك فليس المهم عندنا أن يقف
اثنتان إزاء لون معين — كالأخضر — وأن يشتركا في مضمون حسى واحد ، لأن
مثل هذا الاشتراك ضرب من المحال ، ولكن حسبنا أن يشترك الاثنان في رد
فعل معين ، كأن يستعمل الاثنان لفظه واحدة بيمينها في الإشارة إلى ذلك اللون ،
لنقول إن التفاهم المرجو قد تم بينهما ، على الرغم مما قد يختلفان فيه بمد ذلك في
وقع اللون على حواسهما الخاصة ؛ بعبارة أخرى ، حسبنا لكى نطمئن إلى أن معنى
اللفظه أو العبارة مشترك بين المتكلم والسامع أن يكون إطار العلاقات بين الإدراكات
واحداً عندهما معاً ، وإطار العلاقات — كما بينا — مما يمكن الاتفاق عليه ، لأنه
عام لا خاص .

ولما كانت العلوم الطبيعية في تحديد ما لألفاظها ، وفي صياغتها لقوانينها ، إنما
تركن إلى العلاقات ، أى إلى « الإطار » دون المضمونات الحسية عند الأفراد
الإدراكين ، كان التفاهم في مجالها أمراً ميسوراً ، كالحرارة — مثلاً — عند العالم
الطبيعى ليست هى اسمها على الجلد بل هى حمود من الزئبق يرتفع أو ينخفض ،
وليس اللون عنده هو ما تراه العين ، بل هو طول معين ، أى بُعد بين نقطتين
على مسار الضوء ، كلا ولا الجاذبيه عنده هى « شعور » الإنسان حين يسقط من

فنافذة إلى الأرض ، بل هي حركة تنفس سرعتها وهكذا ؛ ولا كذلك العلوم ، أو
إن شئت دقة في التسمية فقل « أشياء العلوم » التي تحمل مدارها الضمومات
النحوية الإحساسية عند الناس ، كأحلاق حين نتحدث عن « صوت الضمير »
وهم الجلال حين نتحدث عن الشوة الجلالية وهكذا .

كان من أبر معالم الطريق التي سارت عليها جماعة قينا في تحليلها للغة ، ذلك
المجد الذي اضطلع به « رودلف كارناپ »^(١) إزاء التركيب اللغوي واستخراج
ما يمكن به من مبادئ منطقية ؛ ولعل كارناپ هو أول من تصدى لتل هذا
البحث بكتابه « الأساس المنطقي في التركيبات اللغوية »^(٢) الذي أخرجه
سنة ١٩٣٤ ؛ وذلك بعد أن سبقه وتجهشتين إلى التنبيه بأن قواعد المنطق إن هي
إلا ما حلقناها بالقواعد اللغوية ؛ وإن هذا التوازي بين قواعد المنطق من ناحية
وقواعد اللغة من ناحية أخرى ، ليتبين واضحاً إذا ما صورنا كلاهما في نسق
رمزي صوري قوامه رموز عارية من مضمومات المعاني ؛ فنستدرك أن السقن
مماثلان ، ولقد حاول المناطقة منذ أرسطو قديماً حتى برتراند رسل حديثاً أن يقيموا
للمنطق نسق الرمزي الصوري ، وبقى أن يتصدى الباحثون لتل هذا العمل نفسه
في اللغة ، فيحاول تفريغ العبارات اللغوية من مضمونها ، لتبقى هياكلها الفارغة
أو إطاراتها الخالية ، فجملة مثل « المكتاب على المنضدة » تصبح « س على ص »
بل قد تتخلص من كلمة « على » الدالة على الملاقة بين الطرفين ، فيكون الرمز هو
ع (س ، ص) ومعناها أن شيتين يرتبطان بملاقة ذات طرفين ، وهكذا ؛ نقول
إن المنطق قد وجد على صر المصور من يحاول بيان قواعده خلال نسق رمزي
صوري ، وبقى أن تجد اللغة من يحاول ذلك فيها ، لتبين سدى هذه الدعوى
التي كان وتجهشتين أول من ذهب إليها ، وهي أن صورة المنطق وصورة اللغة

(١) Rudolf Carnap وهو الآن أستاذ لفلسفة بجامعة كاليفورنيا

(٢) The Logical Syntax of Language

متشابهتان ، أو إن شئت قل إن الفكر واللغة شيء واحد ؛ فكان « كارتان » هو أول من استجاب لهذا التحدي .

لم يُرد « كارتان » أن يدبر بحثه على التركيبات الصورية للفكر بينها ، كالألمانية مثلاً أو الإنجليزية ، لأن هذه اللغات المستعملة فعلاً إنما يتميز بعضها من بعض بميزات قد تستر عن أعيننا الأسس المنطقية التي تكون في اللغة كأنه ما كانت ؛ فكما أن النطق الصوري حين يستخرج قواعد الاستدلال السليم لا يقصر اهتمامه على مشكلة بينها في هذا العلم أو ذاك ، بل يستخرج القواعد المنطقية التي تصدقُ مهما تكن المشكلة الفكرية المطروحة أمام الفكر ، فكذلك - في رأي كارتان - لا بد لنا في مجال اللغة من مجاوزة حدود اللغات القائمة فعلاً في هذا البلد أو ذاك - ويسمينا باللغات الوصفية - لنحصر اتباعها في البناء الصوري المنطقي للغة باعتبارها لغة على الإطلاق .

في هذه اللغة الصورية الرمزية التي يريد « كارتان » أن يخلقها من عنده خلقاً ، ليتبين خلالها طبيعة اللغة ، كما يضع العالم نموذجاً من مادة في خبار ليتبين طبيعتها ، لا يشير إلى الأشياء بكلمات ، بل يشير إليها بأرقام - كما نفعل في دنيانا العملية حين نسمي المنازل أو السيارات أو الجنود بأرقام - وبهذا يضمن - من الوجهة النظرية البحتة - أن يكون لكل شيء واحد من أشياء الوجود رمز واحد وألا يشير الرمز الواحد إلا إلى شيء واحد - لاحظ هنا الفرق بين هذه اللغة الصورية وبين لغتنا كما نستخدمها في الحياة اليومية ؛ فنحن في لغتنا نجيز - مثلاً - أن نستخدم كلمة واحدة مثل « إنسان » أو « طائر » لندل بها على ملايين الأشياء في العالم ، ومن ثم ننصب لأنفسنا الفخاخ ، فنزل في الخطأ من حيث لا ندري .

وكما نضع لكل شيء رمزاً رقمياً يدل عليه وحده ولا يدل على سواء فكذلك رمز برموز كهذه لشيء الصفات وشتى الملاقات التي نصف الأشياء أو نصل بينها ؛ وبهذا الجهاز الرمزي الصوري نستطيع أن نصف أي واقعة من وقائع العالم ، لأن

لواقعة كأنه ما كانت لا تخرج من كونها مركبة من أشياء بما لها من صفات وما بينها من علاقات .

وبعد أن بفرغ كارتاب من وضع الرموز التي نعينها على تكوين الصيغة للصورة للواقعة المراد تصويرها ، بأحذف وضع قواعد التحويل ، أي قواعد اشتقاق صيغة من صيغة أخرى ؛ بادئاً هذه القواعد بطائفة من البديهيات التي هي عبارة عن تحديد لاستعمال الرموز المنطقية ، ليشتق بمدئذ من البديهيات ما يترتب عليها من نتائج ؛ وما دما قد وضعنا قواعد تكوين الجمل ثم قواعد اشتقاق جملة منها من جملة قد وضعنا هيكل اللغة وإطارها ، مهما نكن هذه اللغة : فاللغة العربية واللغة الإنجليزية واللغة الصينية وما شئت من لغات الأرض كلها ، واقعة أو ممكنة ، إن هي إلا مجموعة من رموز وضعت لها قواعد لتكوين الجمل ثم قواعد لاشتقاق جملة من جملة

إذ إذا كان الفكر هو اللغة نفسها ، بحيث يحى تحليل اللغة تحليلاً للفكر في الوقت نفسه ، كان هذا التحليل المنطقي للغة ركيزة هامة وعملاً ذا خطر وشأن في الفلسفة الوضعية المنطقية التي نجعل مدارها في قبول الفكرة الميئة أو رفضها على تحليل الجملة المجسدة لتلك الفكرة ، والتحليل وحده كاف لبيان منزلة هذه الجملة من حيث القبول أو الرفض ؛ ذلك لأنه مادام الناس المستخدمون للغة ما قد اتفقوا على « بديهياتها » أولاً ، أي أنهم قد اتفقوا على تحديد معنى رموزها المنطقية ، مثل « ليس » و « أو » و « كل » و « إذا » وما إليها ، ثم اتفقوا على طريقة تكوين الجمل كيف تكون ، كما اتفقوا على قواعد اشتقاق جملة من جملة ، بحيث إذا قلت - مثلاً - « محمد و علي يتسابقان » كان هذا مساوياً لقولي « علي و محمد يتسابقان » ومساوياً لقولي « الحباق قائم بين محمد و علي » وهكذا ، أتول أنه مادام أصحاب اللغة الواحدة قد اتفقوا على هذا كله ، فقد بات ميسوراً لن يحمل كلام المتكلم في موضوع ما ، أن يقول إذا كان هذا الكلام مما يمكن أن يحمل لسماع معنى أو أنه ليس كذلك . قياساً على ما قد تواضع عليه الناس من قواعد في استعمال لغتهم .

انه ليس هناك شيء اسمه « اللغة » بصفة عامة بحيث لا تكون لغة سواها ، بل هناك في شعوب الأرض لغات تختلف في رموزها وفي طرائق تركيبها ، وليس يتوقف صواب الاستعمال أو خطؤه في لغة ما إلا على ما قد اشترطه أصحاب تلك اللغة بعضهم على بعض من حيث طرائق استخدام رموزها تكويناً وتحويلاً ، ولا كان هذا الاشتراط أمراً فيه حرية اختيار وليس هو ضربة لازب لا يحبس الناس من الأخذ بها ، كان لأصحاب اللغة كل الحق في أن يشترطوا للناس ما شاءوا من رموز ، وما شاءوا لهذه الرموز من قواعد في حالتها تكوينها بجمالاً وتحويلاً جملة إلى جملة تساويها أو لا تساويها ، على أنه إذا ما تم الاتفاق وجرى العرف على اتفاق معين في كيفية بناء الجمل وتحويلاً في لغة ما ، كان على أصحابها بعدئذ أن يلتزموا ما قد تم الاتفاق عليه وجرى العرف به .

لهذا أمكن أن تقوم في العالم لغات متعددة ، لكل منها رموزها وقواعد تكوينها وتحويلاً ، والصواب والخطأ في التركيبة اللغوية المبنية لا يكون الحكم فيها إلا بالرجوع إلى قواعد اللغة نفسها ، وليس لأحد أن يسأل لماذا كانت التركيبة اللغوية الفلانية جائزة في هذه اللغة وغير جائزة في تلك ، لأن الأمر مرهون بالاتفاق العرف بين أهل اللغة على ما يكون خطأ أو سوابقاً في لغتهم ؛ وإن اشتركت اللغات كلها في أصول واحدة ، فإنما تشترك في الأصول المنطقية وحدها ، كأن تكون اللغة مجموعة من رموز ، وأن يكون في هذه الرموز ثوابت ومقيرات ، وأن يكون للرموز الثوابت معان محددة منذ البداية ومن ثم تكون هي بمثابة البديهيات في بناء اللغة ، وأن يكون لأجمل قواعد معينة في تكوينها وقواعد معينة أخرى في تحويلاً إلى ما يسارها أو ما يناقضها وهكذا .

وكان من أم ما انتهى إليه كارناب في تحليله للغة واستخراج قواعدها المنطقية ، تفرقه الواضحة بين الجملة حين يكون تكوينها مطابقاً لواقعة ما من وقائع العالم الخارجي مطابقة مباشرة ، والجملة حين لا تكون كذلك على الرغم من أنها قد تبدو وكأنها تشير إلى واقعة من وقائع العالم ؛ فلئن كانت الجملة من النوع الأول جملة

لنوبة عنهاها الصحيح ، فالجمله من النوع الثانى هى و الحقيقة « ينسب جملة »
لأنها تنسب الجملة الحقيقية فى ترتيب أفعالها ، لكنها لا تؤدى ما تؤدى ؛ ولنا أن
نسمى الجملة من النوع الأول بالجملة الشبئية لأنها تشير إلى شىء معين و العالم
إشارة مباشرة ، كأن نقول - مثلاً - « هذا الكتاب عربى » ، وأن نسمى
الجملة من النوع الثانى بالجملة الشارحة ، لأنها فى حقيقتها - كما سبق بهد -
تتحدث عن كلمات أو من جملة أخرى ، ولا تتحدث عن شىء فى العالم الخارجى
حديثاً مباشراً ، كأن نقول - مثلاً - إن « الكتاب » كلمة مركبة من ستة
أحرف ، أو أنها كلمة تحتوى على كاف واحدة و تاء واحدة و باء واحدة .

إننى لأرجو من القارى أن يتمهل هنا فى قراءته يستوعب هذه التفرقة
استيعاباً يمكنه من إدراكها إدراكاً دقيقاً ، وذلك لما تنطوى عليه من نتائج خطيرة ؛
فلنلاحظ جيداً أن المسمى واسمه ليساً شيئاً واحداً ، بل هما شيان مختلفان أبداً
الاختلاف ، وكل ما فى الأمر أننا نتخذ من أحدهما رمزاً ينوب عن الآخر فى التمام ؛
فليس جبل المقطم الذى هو روض من الصخر فى موقع معين من الأرض ، هو نفسه
« جبل المقطم » الذى هو كلمتان مكتوبتان بالمداد على الورق ؛ « جبل المقطم »
ليس هو نفسه « جبل المقطم » اللفظ ، الأول صخر نمتى عليه وبنى عليه المنازل ،
والثانى قطرة من المداد سكبتها على صورة متفق عليها ، فلو قلت « جبل المقطم
صخره و ملية » كنت تقصد « جبل المقطم » ، أما إذا قلت « جبل المقطم
كلماتان عربيتان » كنت تقصد « جبل المقطم » .

و كارتة الكوارث التى تصيب الإنسان فى تفكيره فتضله وتفسده ، هى أن
يمرر حديثه على غرار النوع الثانى ، فيحسبه جارباً على غرار النوع الأول ؛ كارتة
الكوارث فى تفكير الإنسان هى أن يحسب حديثه فى حقيقته من « كلمة »
يجب قد جاء عن « الشىء » الذى نكسبه تلك الكلمة ؛ وذلك لأنه كثيراً
ما تكون الكلمة التى هى مدار الحديث اسماً بغير مسمى فى عالم الواقع ، فيظن
النحدر أنه ما دام قد تحدث عن الاسم فقد تحدث عن المسمى ، مع أنه لا مسمى
هناك ، ولو كان مثل هذا الخطأ قليل الوقوع لكان أمره ، لكن ما ظلك وهو خطأ

يقع كلما استخدم الإنسان في حديثه كلمة كلية عامة ؟ فانت مثلاً إذا قلت عبارة كهذه « المصري يتصف بالصبر » فقد نظن أنك إنما تتحدث بها عن « شيء » في عالم الواقع ، مع أن « المصري » كلمة ليس لها في ذاتها مدلول فيما عدا الأفراد الذين هم مصريون والذين لكل منهم اسم خاص به ، وإذن حقيقة الأمر عناي أنك تقول إن « المصري » كلمة تطلق على فلان ، وفلان ، وفلان ممن يصفون بالصبر ؛ وإذا أردت أن تدرك الفرق بين الحالتين ، فقل عبارة أخرى كهذه : « القول حاد الأضراس » ثم قل نفسك : أتحدث بهذه العبارة عن « شيء » أم أتحدث عن « كلمة » ؟ واضح أنك هنا تتحدث عن كلمة « قول » ولا تتحدث عن شيء مجسد من أشياء الواقع ، فكأنما تقول : القول كلمة نطقها على كائن يكون حاد الأضراس ؛ أما أن تكون هذه الكلمة اسماً لمسمى أو لا تكون فذلك أمر آخر ؛ وهكذا قل في كل جملة موضوعها اسم كل عام ، فهي جملة بحكم تكوينها النعوي لا بحكم تكوينها النطق لأنها إنما تتحدث عن « كلمة » لا عن « شيء » ، تتحدث عن « اسم » لا عن « مسمى » ، وقد يكون للكلمة شيء يقابلها وقد لا يكون .

وأول مهام الفلسفة عند كارتان هي هذا التحليل الذي يبين إن كانت الجملة المعبية تحمل إشارة مباشرة إلى العالم الخارجي ، وبهذا يجوز لها أن تكون جزءاً من مادة علم معين ، أم أنها بدل أن تشير إلى الأشياء نفسها تتحدث عن مدركات أو قضايا أو نظريات ، أي تتحدث لا عن أشياء العالم الخارجي ، بل عن الكلمات والمهارات التي نتحدث بها عن تلك الأشياء ؛ ومثل هذا التحليل كفيلاً أن يوضح لنا متى تكون الجملة ذات معنى (إما ذات معنى مباشر بإشارتها إلى أشياء العالم الواقع ، أو ذات معنى غير مباشر بتحدثها عن عبارة أولفظة تشير إلى أشياء العالم الواقع) ومتى لا تكون .

وإذا جعلنا من الفلسفة تحليلاً كهذا ، انتهى بنا الأمر إلى تحديد لمحة الفلسفة تحديداً يجعل منها علماً ، لا لأنها تعنى بالمدرجات العلمية والقضايا العلمية فحسب ، بل لأنها عندئذ ستتهج منهج العلم في الحقيقة والتحديد ؛ نعم إنها لن تشغل نفسها

فقط بما يشغل به العلم نفسه من مشكلات تتعلق بأشياء الواقع ، لأن هذه الأمور
مقسمة بين العلوم الخاصة ، كل منها يتناولها من إحدى نواحيها ، لكنها كذلك
أن تخلق لنفسها عالماً آخر من « حقائق واقعة » تتصوره قائماً إلى جانب العالم
الواقعي المادي الذي يعيش فيه حيواننا اليومية ، أقول إنها لن تخلق لنفسها عالماً
خاصاً بها ، نتحدث عنه وتجهل منه موضوعاً خاصاً تسميه « ميثاقاً » تصور
فيه ونجول ولا نسمح للملء أن يناقشوها فيه الحساب : من أين جاءت بالشواهد
التي تدعي ما تدعيه ؟ كلا ؛ إن الفلسفة بالحق المحدد الذي زيده لها ، لا يورط
نفسها في مجالات العلوم الخاصة ، ولا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات
العلوم ، بل تجعل مهمتها تحليلاً منطقياً للمدركات الدلالية والقضايا المنطقية ، وبهذا
تصبح الفلسفة فلسفة للعلم ، أي تصبح منطقاً للعلم ، أو تحليلاً له ؛ وهدفها هو
التوضيح لا الإضافة الجديدة ؛ فليس هناك من عالم إلا عالم الواقع ، وليس لأحد
أن يتحدث عن العالم حديثاً موضوعياً إلا رجال العلوم المختلفة ، وللفلسفة أن
تجرب بذلك فتحلل وتوضح ؛ للعلم أن يقرر وللفلسفة أن توضح له ما يقرره ،
والخير كل الخير أن يجيء التوضيح نفسه على أيدي الملء أنفسهم ، لأنهم مشربون
بمواد علومهم ، لكنهم إذا ما فعلوا ، فلن يكونوا عندئذ علماء ، بل يصبحون
فلاسفة لعلومهم التي يتناولونها بالتوضيح والتحليل .

الفصل الرابع

الكلمات ومدلولاتها

- ١ -

الكلمات التي نتحدث عنها الآن هي رموز اللفظ أو ما يقوم مقامها حين لا يقصد بها أبداً أن تشير فيما تشير إليه إلى شيء مما يختلط بالجانب الوجداني من حياة الإنسان ، فهكذا يراد للكلمات أن تخلو من شحناتها العاطفية الشعورية كلها حين يراد لها أن تكون أداة في نقل المعرفة العلمية ، أو المعرفة الإخبارية التجريبية بمعنى أوسع ، وفي هذا المجال الملى وحده نسوق الآن الحديث .

فإذا نظرنا إلى الكلمات هذه النظرة التي نريدها ، لم تكن إلا أحداثاً كأي أحداث أخرى مما يقع في عالم الحس ؛ فالكلمة المسموعة هي صوت كأي صوت آخر ، والكلمة المكتوبة هي قطرة من مداد أو من غير المداد من المواد التي قد تكون الكلمة مكتوبة بها ؛ الكلمة - مسموعة أو مرئية - تحدث يحدث في الطبيعة كأي حدث آخر ، وتكون وسيلة إدراكها هي الحواس التي هي نفسها وسيلة إدراك سائر أحداث الطبيعة ، فليس للكلمة السبئية « سر » إلا ما يضيفه إليها الإنسان بإتقانه واختياره .

على أن الكلمة « الواحدة » ليست في الحقيقة « واحدة » إلا على سبيل التجوز ؛ فكلمة « قلم » - مثلاً - وهي منطوقة إنما تخرج من فم المتكلم موجات من هواء ، وعندئذ تكون كأي موجات هوائية أخرى ، كائناتاً فيزيائياً تقاس طول موجاته ويزن الهواء المكون له ، ويحلل إلى عناصره الذي هو مركب منها وهكذا ؛ ثم نطرق الكلمة أذن سامعها وعندئذ تتحول إلى كائن آخر ذي طبيعة أخرى ، لأنها عندئذ ستكون اهتزازاً - لا في الهواء الخارجي - بل في أسلاك السمب وفئات الخ ؛ إنها عندئذ فقط تكون « صوتاً » لأن الهواء الخارجي

لا يكون له صوت حتى ينتقل إلى حركة في الأعصاب وخلايا المخ ؛ فالكلمة باعتبارها صوتاً مسموعاً هي في الحقيقة أحداث كثيرة من الأحداث التي نطأ على أجهزة الجسم ، وبالتالي نهى إن تحدثت موضوعاً للمحت كانت من شأن علماء وظائف الأعضاء ؛ والمهم هنا هو أن نشير إلى الفارق الكبير من حيث طبيعة التكوين بين الكلمة وهي « منطوقة » وبينها وهي « مسموعة » ؛ فالحوادث الفيزيائية التي تحدث في العالم الطبيعي حين ينطق الماطق بكلمة « قلم » ليست هي بذاتها الحوادث الفسيولوجية التي تحدث في الجهاز المصبي حين يسمع السامع صوت هذه الكلمة .

أما إذا كتبت على الورق كلمة « قلم » كنت في مجال آخر مختلف من المجالين السابقين كل الاختلاف ، لأنك عند تكون بصدد علامة من المداد ؛ وايت ذرات المداد المتجمعة على الورق في كلمة « قلم » شبيهة أدنى شبه باهتزاز الهواء في حالة نطق الكلمة أو بحركة الأعصاب في حالة سماعها ، وإذن فاللفظة « المكتوبة » نوع من الحوادث الفيزيائية يقع في عالم الطبيعة كأشياءه من الحوادث التي تنتج من تجمعات للذرات المادية في هذا الجسم أو ذاك ؛ فإذا وقعت عليها عين الرائي بحيث أصبحت « مقروءة » نشأت مجموعة أخرى من الحوادث في الجهاز المصبي وذرات المخ ، بادئة هذه المرة من العين ؛ فالكلمة « الواحدة » — إذن — أربع سور ، وكل سورة منها مؤلفة من مجموعة معينة من حوادث الطبيعة أو الجهار المصبي ، على أن هذه المجموعات الأربع تختلف إحداها عن الأخرى اختلافاً بعيداً ، بحيث لا يمكن أن يقال عن إحداها إنها هي نفسها الأخرى . لا على سبيل التجوز وبمقتضى اتفاق خاص بين من يستخدمون هذه الرموز في التماس ؛ وإلا فهل تخم البداة أن يكون الهواء المتعرج عند نطق كلمة « قلم » مقابلاً لقطرة المداد التي أخطبها على الورق كلمة « قلم » بهذه الصورة المعينة ؟ ولكن التلازم الشديد للحدثين « نطق » الكلمة و « كتابتها » أو بين « سماعها » و « رؤيتها » قين أن نجدنا من حقيقة الموقف بحيث نحسب أنها شيء واحد بينه لا يفتير ، فهو هو

الكلمة اللغوية المينة سواء جاءت نطقاً أو ترقياً على الورق ، سما بالأذن
أو رؤية بالعين .

قارن بين الكلمة « الواحدة » في حالتى الطق بها وكتابتها ، تجد ما فى الحالة
الأولى مجموعة من حوادث (اهتزازات فى الهواء) تتعاقب على فترة معينة من
الزمن ، بحيث إذا حدث آخر جزء من الكلمة كان أولها حدثاً ماضياً ،
وأما الكلمة فى حالة الكتابة فعلى مجموعة من ذرات مادية تجتمعت فى حيز معين
من المكان ؛ فلن كان « الزمن » جانباً هاما فى الكلمة المنطوقة « فالمكان »
جانب هام فى الكلمة المكتوبة ؛ الكلمة المنطوقة لا تكون أبداً قائمة معاً فى لحظة
واحدة ، وأما الكلمة المكتوبة فتكون كلما قائمة معاً فى حيز مكانى واحد ؛
العلاقة الكائنة بين أجزاء الكلمة المنطوقة ، هى علاقة « قبل » و « بعد »
فتقول من حدث من حوادثها إنه يقع فى « الزمن » قبل حدث آخر أو بعده ،
وأما فى الكلمة المكتوبة فالعلاقات بين أجزائها مكانية ، فتقول عن جزء إنه
« على يمين » جزء آخر أو « على يساره » أو « فوقه » أو « تحته » — أرايت ،
إذن ، أن الكلمة المنطوقة كائن طبيعى يختلف عن الكلمة المكتوبة التى هى أيضاً
كائن طبيعى ؟

وأمضى فى المقارنة بينهما ليزداد الفرق وضوحاً إذ يزداد اتساعاً ؛ فقد كانت
الكلمة المكتوبة (إلى ما قبل التسجيل الصوتى) أبهى وأدوم وأوسع انتشاراً من
الكلمة المنطوقة ، لأن الأولى حادثة فى حيز من مكان على قطعة من الورق مثلاً ،
فتبقى ما بقيت هذه القطعة من الورق ، ثم هى ستتمتع نطاقاً كلما انتقلت قطعة
الورق من مكان إلى مكان ؛ وأما الكلمة المنطوقة فمحدودة الزمن لأنها تزول بزوال
فترة نطقها ، ومحدودة الانتشار لأنها مقيدة بفترة الأذن على السمع ؛ ولكن جاء
التسجيل الصوتى — وهو فى الحقيقة ضرب من الكتابة بوجه من وجوهها ،
لأنه تخطيط على شريط — ففقت الكلمة المكتوبة شيئاً من أهميتها بالنسبة إلى
الكلمة المنطوقة ، إذ يمكن للكلمة المنطوقة الآن أن تسمع فى أرجاء العالم كله
بصفة واحدة ، وأن تبقى مسجلة على شريطها أمداً طويلاً ؛ ومن يدري ؟ فلعل

وبما يجب تسجيل الوثائق والمعاهدات على أشرطة وأسطوانات ، وتكون
التوثيق فيها صوتية فينتطق كل متفاد باسمه ، وربما جاء وقت قريب يسجل فيه
للؤف أفكاره لا بالكتابة على الورق ، بل بالنطق أمام جهاز التسجيل الصوتي ...
إننا نقول هنا كله للفرقة بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة ، ويمكن أن نقول
شبهاً كهذا للفرقة بين مجموعة الحوادث التي تكون الكلمة وهي مسموعة وبينها
وهي مقروءة ، نقول هذا كله لنتنهي بالقارى إلى الفرقة الواحدة بين الكلمة
« الواحدة » في صورها المختلفة ليعلم أنها ليست في الحقيقة « واحدة » (١) .

على أن هذه الوجدانية المزعومة للكلمة « الواحدة » تمتد حتى في كل
صورة على حدة من الصور الأربع التي ذكرناها ؛ أمضى أنا لو أمعنا النظر في
الكلمة وهي منطوقة فحسب ، وجدناها أبداً ما تكون عن « الكلمة الواحدة » ؛
ونخذ مرة أخرى كلمة « قلم » - مثلاً - فأولاً ليست هي حدثاً واحداً بسيطاً
بمز على التحليل الطبيعي إلى ما هو أبسط منه ، بل النطق بهذه الكلمة مرة واحدة
هو في الحقيقة مجموعة من حركات يهتز بها اللسان والحنق والأحبال الصوتية ، هي
مجموعة من حركات متتابعة كما تكون القفزة - مثلاً - مجموعة من حركات وكما
يكون الشيء مجموعة من حركات والأكل مجموعة من حركات وهكذا .

هذا والكلمة منطوقة مرة واحدة ، ولكن الإنسان الواحد ينطق بها مرات
عدة ، ومع ذلك الحالات التي لا نحصى حين ينطق بها سائر الأفراد ؛ أقول مثلاً
إن هنالك في عالم الحوادث قفزة واحدة ، أو مشية واحدة ، أو كلمة واحدة ،
مادامت مجموعات الحوادث التي تتكون منها كل قفزة أو كل مشية أو كل كلمة ،
شبهة بمجموعات الحوادث التي تتكون منها سائر القفزات والمشيات والأكلات ؟
إنني أجمع حالات القفز كلها في كلمة واحدة على سبيل التعجوز والتيسير ، وإلا فكل
حالة فردية من حالات القفز مجموعة من الحركات فاعمة بذاتها ، قد تختلف ، بل لا بد
أن تختلف قليلاً أو كثيراً عن حالات القفز الأخرى ؛ قل هذا في كل فعل ، بما في
ذلك الأنفال التي هي حالات النطق بكلمة معينة ، كالنطق بكلمة « قلم » فيها هنا

أيضاً تكون كل حالة من حالات النطق بمجموعة حركية قائمة بذاتها ، قد تختلف ، بل لا بد أن تختلف قليلاً أو كثيراً عن حالات النطق بها في لحظات أخرى ؛ فنحن إذ نقول إن الكلمة المنطوقة « قلم » كلمة « واحدة » فإنما نعني في الحقيقة أنها أسرة كبيرة من أفراد متشابهة ، موحدانيتها أمر اتفاق زامى فيه تيسير للتعام والتعامل ، ولا زامى فيه دقة التحليل .

وكما أن اللفظة الواحدة « قلم » هي في الحقيقة ملايين الحالات من اللفظ المنطوق ليست هي بالبداهة متطابقة تطابقاً ذاتياً ، بل هي متشابهة تشابهاً أجاز لنا أن نقول عنها إنها لفظة « واحدة » ، فكذلك قل في الحالات الثلاثة الأخرى للكلمة ، أعني حالات « سمعها » و « وكتابتها » و « وقرأتها » ، إذ أنها في كل واحدة من هذه الحالات الثلاث ليست « واحدة » بل هي ملايين الصور التي تتشابه ، فأت تسمع كلمة « قلم » سمماً يختلف كل مرة باختلاف طريقه نطقها ، ومع ذلك تراك تتجاهل الفوارق بين هذه السمومات المختلفة ، تتجاهل الفوارق لأن أوجه الشبه أقوى من أوجه الاختلاف . وتعدّ هذه السمومات الكثيرة المختلفة كأنما هي حالة سممية واحدة ، هي ما نسميه لفظة « قلم » ، وقل هذا بسينه في حالي الكتابة والقراءة ، فلايين الناس يكتبون كلمة « قلم » على صور تعد بالملايين ، لاختلاف الناس في طريقة الكتابة حتى في اللغة الواحدة ، اختلافاً يمكن الخبراء من معرفة الكاتب بطريقة كتابته كما يعرفونه بلامح وجهه وبصمات أصابعه ؛ ولكن أوجه الشبه بين هذه الصور الكثيرة لكتابة الكلمة أقوى من أوجه الاختلاف ، ولعلك تعدّ هذه الصور كلها وكأنما هي صورة واحدة لكلمة واحدة . كلمة « قلم » - إذن - ليست كلمة « واحدة » كما يسهل على الناس أن يظنوا ، بل كما يسهل على الفلاسفة أنفسهم أن يزعموا حين يزعمون أن هنالك كلمة « واحدة » من ناحية ، وسميات كثيرة هي أفراد النوع المسمى من ناحية أخرى ، ثم يعملون المشكلة الفلسفية في هذا الصدد هي : كيف أمكن لكلمة واحدة أن تسمى أفراداً كثيرة ؟ أو بعبارة أخرى : ما طبيعة الاسم الكلي ، وهم يقصدون « بالاسم الكلي » اسماً واحداً يطلق على أفراد النوع كلها ؛ لكن

ما نحن أولاء. قد رأينا أن الاسم في الحقيقة ليس واحداً ، بل هو مجموعة ضخمة من حالات مختلفة من طرائق النطق والكتابة وصور السمع والقراءة ، ويقابل هذه المجموعة الكبيرة من ناحية الكلمة مجموعة كبيرة ضخمة من ناحية السمات ، ونعود إلى مثال « القلم » فنقول إن هناك في عالم الحوادث الواقعة امرين كبيرين جداً يجعل الواحد منها حالة على الأخرى ، فمن جهة هناك أسرة أفرادها هي حالات الكلمة ، ومن جهة أخرى هناك أسرة أفرادها هي الأقلام التابعة في عالم الأشياء ، وأى فرد من أفراد الأسرة الأولى يكون والأعلى أى فرد من أفراد الأسرة الثانية ، فلفظ « القلم » في أى صورة من صوره الأربع (منطوقاً أو مسموعاً أو مكتوباً أو مقروءاً) وفي أى حالة من ملايين الحالات التى تنبئ فيها كل صورة من تلك الصور ، كإحدى دلالاته على أى قلم على كثرة ما هناك من أقلام وعلى اختلاف ما بينها من صفات .

لكن ما أيسر الوقوع في الخطأ هنا ، لا أقول بين عامة الناس ، بل بين الفلاسفة أنفسهم ، بحيث يظنون أن هناك كلمة واحدة ، هي كلمة « قلم » من ناحية ، وأسرة كبيرة من الأقلام من ناحية أخرى ، ثم يسألون بعد ذلك هذا السؤال : أين مسمى هذه الكلمة الواحدة ؟ افرض أنا أطلقنا على كل قلم من مجموعة الأقلام اسماً خاصاً به يميزه من سائر الأقلام — كما نفعل في أفراد الإنسان مثلاً — فماذا سيكون لكل قلم فرد اسمه الجزئ الخاص به ، فإذا يكون مدلول لفظ « قلم » العام عندئذ ؟ لا شيء . لا يكون لكل اسم جزئ مسماء ، ولا يكون لهذه الكلمة العامة مسمى ؟ كلا — هكذا يفكر الأفلاطونيون — بل لا بد أن يكون لهذه الكلمة الكلية مسمى كذلك في العالم الخارجى ليكون شأنها في ذلك — على الأقل — شأن أسماء الأفراد ، وإذن فلا بد أن يكون هناك في العالم الخارجى « قلم » عام يقابل هذا الاسم العام ، وهذا « القلم العام » يختلف عن الأقلام الفردية في انفصله على الصفات الرئيسية التى تجعل من القلم قلماً ، واستثناءه من الصفات العرضية التى إن وجدت في قلم ما فقد لا توجد في غيره من الأقلام ، ويسمون هذا « القلم العام » مثال القلم أو فكرة القلم ، ولكن

أين نجد هذا المثال أو هذه الفكرة ؟ إنها بالبداية لا تكون في عالم الأرض لأنه عالم قوامه الجزئيات المحسوسة ، وإذن فلا بد أن يكون إلى جانب هذا العالم الأرضي عالم آخر يكون قوامه الأفكار العامة أو الشُّل - وهكذا يؤدي خطأ التحليل لطبيعة الكلمة إلى خطأ في النتيجة التي تنتهي إليها ، ولو عرضنا منذ البداية أن الكلمة « الواحدة » ليست في الحقيقة واحدة ، بل هي ملايين الحالات لتطابق ملايين الأفراد الجزئية ، كل حالة من اللفظ تقابلها حالة جزئية من أفراد المسميات ، لما اضطررنا إلى سؤالنا : ماذا مسمى أن يكون مسمى هذه الكلمة « الواحدة » العامة ، وبزوال السؤال تزول المشكلة ويجتنب الوقوع في الخطأ .

- ٢ -

إذا كان القى بين أيدينا هو مجموعتان من الأشياء - وإن شئت دقة في التعبير قل إن بين أيدينا مجموعتين من الأحداث - فمجموعة منها هي الصور والحالات التي تكون عليها الكلمة ، كلمة « قلم » - مثلاً - ومجموعة أخرى هي أفراد الأقلام ، ثم إذا كنا قد جئنا المجموعة الأولى دالة على المجموعة الثانية ، فلنا الآن أن نسأل : ما القى يبرر لحدت من أحداث الطبيعة أن يكون « اسماً » ولحدت آخر أن يكون مسمى ؟ إذا كان الاسم ومسماه من طبيعة واحدة ، فكلاهما أحداث طبيعية تطرأ على المادة - (وهل هناك فرق جوهري بين الترات المادية التي اجتمعت معاً فكونت قلماً ، وبين الترات المادية التي اجتمعت معاً في قطرة للداه التي نكتب بها كلمة « قلم » ؟ - أقول إذا كان الاسم ومسماه كلاماً من طبيعة واحدة لأن كليهما من أحداث ، فما الذي يجعل واقعة طبيعية اسماً دالاً على واقعة طبيعية أخرى ؟

الجواب هو : الاتفاق الصرف - فليس في أية لفظة في الدنيا سر خفي يتم أن تدل على ما تدل عليه ، اللهم إلا ما قد تواضع عليه الناس من أن يكون « صوت » معين دالاً على شيء معين أو أن تكون صورة نمادية معينة دالة على شيء معين ؛ فاللفظة المنطوقة هي في طبيعتها صوت كأي صوت آخر ، هي صوت كما أن خفيف الشجر صوت وزجرجة الهواء على صخور الجبل صوت ؛ وخرير الماء أو هديره

صوت ، وقرقة الرعد صوت وهكذا ؛ هي في طبيعتها صوت كأي صوت آخر مما يخرج من حنجرة الإنسان ، كصرخة الصارخ وقهقهة الضاحك ؛ فالتى يميزها من سائر الأصوات بحيث تصبح — دونها — لفظاً ذا مدلول ؟ الجواب هو : الاتفاق الصرف ولا شيء غير ذلك ، وللمناس أن ينبروا من اتفاقهم كيف شاءوا وفى أى وقت شاءوا ؛ إنه لا فرق بين أن يتفقوا على أن تكون كلمة « أحر » دالة على اللون الذى نطلق عليه هذه التسمية ، وبين أن يتفقوا على أن يكون النور الأحمر فى علامات الزور دالاً على وجوب الوقوف عن السير ؛ فى كلتا الحالتين كان يمكن أن يتخير الاتفاق ، لأنه فى كلتا الحالتين ليس من طبيعة « الرمز » شيء يحتم أن يكون دالاً على ما اتفق الناس أن يدل عليه .

وجدير بنا فى هذا الموضع أن نفرق بين « العلامة الطبيعية » و« الرمز الاتفاقي » فإذا كان البرق علامة طبيعية تدل على أن صوت الرعد وشيك الوقوع فى الأصماع ؛ أو كان شعوب الوجه علامة طبيعية على المرض وهكذا ، فإن أمثال هذه العلامات الطبيعية ليست من صناعة الإنسان ولا رهن اتفاقه ؛ بل إن العلامة ودلالاتها كليهما من الحوادث الطبيعية المقترنة سواء أراد لها الإنسان أن تقرر أو لم يُرد ؛ وأما « الرمز الاتفاقي » فغير ذلك ، فالتناس هم الذين اتفقوا على أن يكون الثوب الأسود رمزاً للحداد ؛ وأن يكون الأبيض رمزاً للقاء ، وأن يكون صوت جرس معين رمزاً لمرور الإسماع وصوت جرس آخر رمزاً لقيام القطار ؛ كل هذه رموز اتفاقية لم يكن هنالك فى طبائع الأشياء ما يحتم أن يحملها دالة على ما هي دالة عليه ، ولا ما يمنع أن نستبدل بها رموزاً أخرى تدل على ما هي دالة عليه — وكلت اللغة هي من قبيل الرموز الاتفاقية فى دلالتها ، وليست من قبيل العلامات الطبيعية .

يقول الجرجاني فى كتابه « دلائل الإيجاز » إن الكلمة المفردة فى دلالتها على معناها ليست بمن إملأ العقل بل هي محض اتفاق ؛ فلو أن واضح اللغة كان قد قال (ربى) مكان (غرب) لما كان فى ذلك ما يؤدى إلى فساد « (ص ٢٩) » وليس هناك « صواب » أو « خطأ » فى دلالة الكلمة على معناها الذى اتفق الناس على أن تدل عليه . وإنما يبدأ الصواب أو الخطأ فى استعمال الناس لهذه الكلمة

بعد أن تم بينهم الاتفاق على استعمالها ، فإذا كنا قد اتفقنا على أن يكون لفظ « قلم » دالا على هذه الأداة المعينة التي نكتب بها ، أصبح من الخطأ أن نستخدم هذه اللفظة لغير ما وضعت له ، إلا إذا نهبنا السامع أو القارئ للتغيير التي أحدثناه في معناها .

ليس للكلمات من قوة سوى أنها وموز تدل على ما اتفقنا أن تدل عليه ، فليس فيها وراء ذلك سر ولا سحر ، ما دمنا نستخدمها للتفاهم لا لنرضى عن أو وجدان آخر ؛ ليس لكلمة « سمسم » في التفاهم إلا أن تكون دالة على البذور المعروفة بهذا الاسم ، أما أن يكون لها من السحر ما يفتح له الجبل الأصم فشيء يحكى ليتبع الخيال لا ليخدم أغراض العقل : يقول لويس كارول في كتابه الفكاهة للممتع التي يحكى فيه عن منامرات « أليس » في أرض المعجائب :

قال « متى دمتى » : أرايت هذا الجهد ؟

قالت أليس : لست أدري ماذا تعنى بكلمة « الجهد » ؟

فأجبت لها « متى دمتى » ابتسامة المزدرى ، وقال : بالطبع أنت لا تعلمين معناها حتى أدرك أنا على هذا المسى ، فقد قصدت بكلمة « الجهد » نقاشاً أهزم فيه معارضى هزيمة ساحقة .

قالت « أليس » معترضة : لكن كلمة « الجهد » ليس معناها هزيمة المدفوف في الجادة هزيمة ساحقة .

فأجابها « متى دمتى » في نغمة الساخر : إذا استخدمتُ أنا كلمة لتدل على شيء معين ، فإنها لا تعنى إلا ذلك الشيء الذي قصدت بها إليه ، لا أكثر ولا أقل .

إن هذه السخرية الجادة التي أوردتها لويس كارول على لسان « متى دمتى » هي الصواب بيمينه ، فدلول الكلمة إنما يتحدد بعد الاتفاق ، ولا يكون إلا ما قد تم عليه الاتفاق ؛ ولقد كان « مارك توين » بنفسه فكاهته المخلوة حين صور آدم وحواء جالسين غمر أمامهما صنوف الحيوان ليطلقا على كل صنف منها اسماً يعرف به بعدئذ ، ومرت حيوان وأخذت آدم حيرة بماذا يسميه ، فسأل حواء : بماذا نسمي هذا الحيوان ؟ فأجابته حواء : « حساناً » ،

فقال آدم : وفيه اختيارك هذا اللفظ دون سواه ؟ فقالت : لأنى أرى هذا الحيوان يشبه الحصان . . . أقول إن « مارك تون » كان يتفكه فكأته الحلوة بهذه الصورة وهذا الحديث من أولئك الذين قد يتوهمون أن الحكمة معنى أزيلاً سابقاً على اتفاق الناس عليها وعلى ما يكون منهاها ؛ فالشيء يسبق اسمه في الوجود ، حتى إذا ما وجد ورأى الناس ضرورة الاتفاق على لفظ يسميه اتفقوا جزاءً على لفظ كان ما كان ؛ وفي ذلك يقول شيكسبير قوله المشهور : « ماذا في اسم ؟ إن ما قد أطلقنا عليه اسم وردة كان سيظل على رائحته الزكية مهما يكن الاسم الذى أطلقناه عليه » .

وكأننى اسمع القارى يهمس لنفسه بأن هذا الذى نقوله إن هو إلا البداهة ؛ وهل هناك من يقول من اللفظة إنها تعنى غير ما اتفق الناس على أن تعنيه ؟ مع أن هذا القارى نفسه - في أغلب الظن - سيكون بين الساططين الناضجين الناقبين إذا ما رأى أن اطلب منه التطبيق الكامل لهذا البدأ ، فإذا وردت في حديثنا - مثلاً - كلمة « عقل » طالبت بأن يحدد لى الشيء المسمى بهذه الكلمة والذى بغيره لا يكون للكلمة معنى ، أو وردت كلمة « شعور » أو كلمة « قوة » أو ما إلى ذلك من كلمات ، طالبت بتطبيق البدأ ، وأغلب الظن عندئذ أنه سينضب من هذه « السفسطة » ، فكيف أطالبه بدلول لفظة « عقل » والأمر هنا لا يحتاج إلى رية ؛ إنه لن يرضيه منى أن أجعل مدلول هذه اللفظة حركات معينة يتحركها البدن أو يتحركها اللسان إذ هو ينطق بعبارات معينة ، أو أن أجعل مدلول هذه اللفظة ذرات من مداد تجمت على ورق أو نجمت من طباشير على سبورة ؛ لن يرضيه شيء من هذا ، لأن هذه كلها - عنده - أمور ظاهرة ، وأما العقل فكأن غيبى حتى قائم وراء هذه الظواهر كلها ، فليس « العقل » هو العبارات اللغوية إنما هو الذى يوحى بها ويعملها ؛ لكننا سنصر على تطبيق البدأ بمخايفه ، البدأ الذى ظنه أول الأمر من البداهة التى لا تكون موضع رية ، أعنى البدأ الذى يقول إن الكلمة كائنة ما كانت ما دامت تساق لتسمى شيئاً ، فلا بد أن يكون هناك الشيء المسمى وإلا كانت كلمة بغير معنى ؛ لا بد أن يكون هناك طرقتان : طرف

الرمز من جهة وطرف الشيء الرموز إليه من جهة أخرى ليم لغة التفاهم ما جلت
من أجله .

إن من الخش الخطأ أن يظن ظان بأن الكلمة من كلمات اللغة هي في حد
ذاتها ضمان كاف لوجود مدلولها ، لأن الإنسان - لسوء حفظه - قد أكثر
في حديثه من الألفاظ التي راح الناس يتداولونها دون أن يكون لها من الدلالات
في عالم الأشياء ما يجعلها ألفاظاً كاملة الأداء ؛ وقد تسأل : ومن ذا اضطره إلى
خلق رموز لا يكون لها في حياته أشياء يرمز بها إليها ؟ ونجيبك بأنه إنما فعل ذلك
ليجبر عن أوهامه وأحلامه ، فأطلق طائفة من الرموز ليشير بها إلى طائفة من
أوهام وأحلام ، فهو يخاف الوحدة والظلام - مثلاً - ويخاف أن يكون هناك
في جوف الظلام كائنات خفية تربص به ، وإذن فليطلق أسماء على هذه الكائنات ؛
ولا فبار على ذلك ما دام التكلم والسمع على وعى تام عند استخدام هذه الأسماء
وما إليها بأنها إنما أطلقت على أوهام ، وعندئذ يؤخذ الكلام من زاويته الفنية
من حيث استتاره لضرب من الشاعر أحسها التكلم وأراد أن يشير مثلها في نفس
سامعه ؛ أما أن ينسى التكلم أو السمع ذلك ، بحيث لا يرى فرقاً بين كلمتي
« غريت » و « منضدة » ويظن أن كلا منهما اسم دال على شيء ، كأننا وجود
الاسم بذاته كفيلاً لنا بوجود مسماه ، فهو بهذا بمثابة من يخلق الصنم ثم يخشاه
ويعبده ؛ قالكلت - كما يقول هوبز - وسيلة يستخدمها الماقلون أدوات
لحساب والعد ، أما الماقلون فيجعلونها هي نفسها النقود التي يمشون بها وعليها ،
الكلمات لا تقصد لذاتها (إلا في مجال الفن) بل تقصد من أجل ما تشير إليه من
أشياء ، ومن كانت ترويه ألفاظاً لا تشير إلى شيء كان هو الفقير المدقع الذي لا يملك
من دهره شيئاً .

على أن الرموز اللغوية التي نستخدمها - بل التي لا بد أن نستخدمها - دون أن
تكون بذاتها كفيلاً لنا بوجود مسميات لها ، أكثر جداً من الأسماء التي نسمي بها

كلمات نسجها لنا الخيال كالغريت والمنقاء وما إليها ؛ هي أكثر جداً من هذا ، بل هي وذلك أن تكون ألفاظ اللغة كلها إذا استثنينا عدداً قليلاً منها وهو أسماء الأعلام ، وسنبين لك فيما يلي كيف تكون الكثرة التالية من ألفاظ اللغة رموزاً ناقصة - بتعبير وتراند رسل - أي أنها رموز وضمت دون أن تكون بذاتها شيئاً مؤكداً لوجود الأشياء التي ترمز إليها .

ولنبداً أولاً بشرح الرمز الكامل الذي هو الرمز الذي نطلقه على معنى محدد جزئياً معلوم ، بحيث إذا ذكر الرمز عُرف الشيء الرموز إليه في عالم الأشياء . معرفة لازمة حاسمة لا لبس فيها ولا اردواج

وأول ما يرد إلى الذهن من هذا القبيل هو أسماء الأعلام ، أي الأسماء التي نطلقها على هذا الفرد من الناس أو ذلك ، على هذا النهر أو ذاك ، وهكذا ، كاسم « المقاد » يميز فرداً من الناس دون سائرهم ، واسم « النيل » يميز نهراً معيناً ، واسم « القنم » واسم « القاهرة » إلى آخر هذه الأسماء الجزئية الفردية التي يقال إنها تشير بكل واحد منها إلى فرد واحد .

لكن نظرة تحليلية سرعان ما تبين لنا أن ما قد ظنناه « فرداً » ليس هو في الحقيقة إلا سلسلة طويلة من حالات جزئية ، فليس « المقاد » فرداً بمعنى أنه حالة واحدة معينة كانت بالأمس هي نفسها ما هي عليه اليوم وما ستكون عليه غداً ؛ فلو كان « المقاد » طفلاً فتشاً فرجلاً ، وكان آناً مريضاً وآناً صحيح البدن ، كان آناً في السجن وآناً طليقاً ، هو الآن سائر في الطريق وكان منذ لحظة جالساً يقرأ وسيكون بعد حين ممسكاً بقلبه يكتب . . . هي سلسلة من حالات لا ينتهي عددها إلى حد معلوم ؛ وكذلك قل في « النيل » الذي ظنناه شيئاً واحداً من أشياء العالم ؛ إنه يسير من مائه في كل لحظة ، بل في كل معشار من اللحظة الواحدة ، إن ماءه متدفق فلا يكون الماء الآن في هذه النقطة المكانية من مجراه هو نفسه الماء الذي كان فيها منذ لحظة ولن يكون هو الماء الذي سيكون فيها بعد لحظة ؛ وما أصدق الفيلسوف اليوناني القديم هرقليطس حين أشار إلى هذه الحقيقة المتغيرة بقوله إنك لا تضع قدمك في النهر مرتين ، مشيراً بذلك إلى أن واضع قدمه في الماء

إذا ما رفعها ثم غمسها مرة أخرى لقيت قدمه في هذه المرة الثانية ماء جديداً كأنما هو بالنسبة إليها نهر جديد .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإسميتنا ألوف الألوف من الحالات المتعاقبة إسم واحد ، فنقول « المقاد » أو « النيل » كأنما نحن مشيرون بكل اسم منها إلى حالة واحدة من حالات هذا العالم الزاخر ؟ إننا لو أردنا مجموعة رمزية كاملة لنشير بها إلى حالات العالم واحدة واحدة ، لجمعنا لكل حالة من سلسلة الحالات التي تكون « المقاد » ، ولكل حالة من سلسلة الحالات التي تكون « النيل » اسماً خاصاً ، وعندئذ فقط يكون لكل اسم مستاء الجزئي الواحد ، فلا تردوج المسيمات ولا تعدد للاسم الواحد ؟ وثىء كهذا هو ما يصنعه الجغرافيون حين يريدون تحديد نقطة معينة من الأرض ، إنهم لا يقولون « القاهرة » — مثلاً — لأن القاهرة مسطح كبير من الأرض ، وإنما يقولون التقاء خط طول ٣٢ بخط عرض ٣٠ ، لكننا إن استعلمنا من الوجهة النظرية المنطقية وحدها أن نتصور لكل حالة جزئية في هذا العالم رمزاً لغوياً يشير إليها دون سواها ، بحيث لا يشير الرمز الواحد لأكثر من حالة جزئية واحدة في الشيء الواحد ، وبحيث لا يكون هنالك ومزان لنويان مشيرين كليهما إلى حالة جزئية واحدة ، أقول إننا لو تصورنا إمكان ذلك من الوجهة النظرية المنطقية ، فإن إجراؤه من الناحية العملية متعذر أو مستحيل ، ولتلك اكتفيناً بأن نطلق اسماً معيناً كاسم « النيل » — مثلاً — على مجموعة من الحالات الجزئية والحوادث الفردية قد يكون بينها ما يعبر لنا أن نجتمعها معاً في حزمة واحدة لنطلق عليها اسماً واحداً ، ومع ذلك فينبغي أن نكون على استعداد دائماً إذا ما طلب إلينا أن نشير إلى المسمى الذي أطلقنا عليه اسماً معيناً ، « كالمقاد » أو « النيل » أو « القطم » أو « القاهرة » أن نجد الحالة الجزئية التي تشير إليها قائلين « هذا » ؛ فليطلب مني من شاء أن أعين له الشيء الذي أسميته « النيل » وسأطعبه إلى مكان معين من نهر معين حيث سأكون وإياه إزاء إحدى حالات ذلك النهر . وعندئذ سأشير إليه بإصبعي ، قائلاً : « هذا » ، فيعلم السائل أن لاسم « النيل » مسمى ، وأنه لذلك رمز كامل على سبيل التجوز المقبول ، إذ أن الرمز

الكامل هنا هو كلمة « هذا » لأن هذه الكلمة هي وحدها التي تحدد الشيء المشار إليه، ولا يجب أن جعله « وصل » اسم فم بالمعنى الدقيق لاسم السلم، لأنه يستحيل عليك أن تستخدم اسم الإشارة « هذا » استخداماً يؤدي إلى غرضه دون أن يكون هناك الشيء الذي تشير إليه به .

ومع ذلك كله ، فحتى إذا حددنا أسماء الأعلام « كالقناد » و « النيل » وما إليها رموزاً كاملة على سبيل النجوم ، فهذه الأسماء نفسها قلة قليلة بالنسبة إلى سائر الرموز اللغوية التي يستخدمها الناس فيما بينهم من تغام واتصال ، لأن الكثرة المألوفة من هذه الرموز هي ما يطلق عليه رجال المنطق اسم « الكلمات العامة » أو « الأسماء الكلية » مثل « إنسان » و « نهر » و « جبل » و « مدينة » الخ ، وسنعمل لك فيما يلي هذه الكلمات وأمثالها لتبين أنها رموز ناقصة ما في ذلك شك ، أي أن الكلمة منها ليست كافية بوجود صياها . إذ قد يستخدمها الناس استخداماً يؤدي إلى النقص المقصود كاملاً ، ومع ذلك قد لا يكون لها معنى يقابلها في عالم الأشياء .

الاسم الكلي أو الكلمة العامة التي نطلقها لا لتدل على فرد بعينه ، بل نطلقها لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة ، هي في الحقيقة جملة بأسرها ضمنت في كلمة واحدة ، ولو حللنا مكوناتها وأخرجناه لكان لنا بذلك عبارة وصفية بجملة الوصف ، وقد يكون هذا الوصف الذي تشير إليه العبارة الوصفية الضميمة في الكلمة الكلية ذا وجود فعلي وقد لا يكون له وجود ؛ فكلمة « إنسان » - مثلاً - تحللها هو أن فرداً ما غير متميز صفاته هي كذا وكذا وكيت مما يجعل الإنسان إنساناً ؛ لكن من هو هذا الفرد ؟ الجواب هو : أي فرد نلقاه مما يوصف بهذه الصفات ؟ ولكن ماذا لو بحثت عن فرد يحقق هذه الصفات فلم أجده ، كما هي الحال في اسم مثل « عفرية » أو « جبل من الذهب » ؟ الجواب هو : إذا بحثت عن فرد يحقق الصفات المقصودة من الكلمة الكلية فلم تجد ، ظلت الكلمة دالة على مجموعة من الصفات لا نجد ما يلبسها من أفراد العالم الخارجي ،

أى أنها تظل كاتساب الفارغ الذى لا يجد المادة المتبينة التى تملؤه ، وإذن الكلمة
الكلمية - كما قلنا - هى عبارة وصفية بمجموعة الرسوم ، فكأننا نقول إذ نقول
كلمة كلمة : من يتصف بكنا وكذا من الصفات ، دون أن يقتضى ذلك وجود
« س » ، وهذا هو معنى قولنا إن الكلمة الكلمة فى الحقيقة رمز ناقص لا يدل
بذاته على وجود للفرد الذى يحقق مجموعة الصفات التى تدل عليها تلك الكلمة .

فالاسم الكل العام شأنه فى دلالاته شأن العبارة الوصفية كائنة ما كانت ،
وليس شأنه فى الدلالة شأن أسماء الأعلام التى يتحدد لكل اسم منها معناه ؛
فغير أن العبارات الوصفية توهم ، فيها ما ليست تنطبق الصفات الواردة فيها إلا على
فرد واحد ، مثل قولنا « أول الخلفاء الراشدين » ومنها ما تنطبق الصفات الواردة
فيها على أى فرد من مجموعة معينة ، مثل قولنا « خليفة المسلمين » - وفى كلتا
الحالتين لا تحتم العبارة الوصفية بذاتها أن يكون لها معنى فى عالم الكائنات
القلبية ، بل تدل على تركيبة وصفية قد تجدد وقد لا تجدد المسبب الذى يحققها
فى الوجود الفعلي .

إننى لا أعرف غلطة فى التحليل زلت فيها الفلسفة طوال عصورها ، الخش
من هذه الغلطة ، لقداسة ما يقرب عليها من النتائج الخطيرة ؛ فقلت أن تركيب
من البناءات الوصفية ما شاء لك خيالك ، وأن تعبر عن هذه البناءات بلفظة
واحدة أو بمجموعة الفاظ ، لكن الذى ليس من حقك ولا من حق أى إنسان
عاطل أن يجاوز بناء الوصف ليقدر أنه ما دام هذا البناء قائماً فلا بد أن يكون هناك
الكان الفعلي الذى تنطبق عليه المجموعة الوصفية ؛ ليس ذلك من حقك إلا إذا
أعطيت حواسك كائناً فرداً مما يشار إليه بقول « هذا » ، وترى أن هذا الكائن
الفرد يحقق بالفعل ما كانت تدل عليه المجموعة الوصفية التى ركبها وبنيها
فى رأسك .

الرمز الثانوى - كلمة كان أو عبارة - إن دل على مجموعة من الصفات ،
فهو لا يقتضى بالضرورة أن يكون معناه موجوداً وجوداً فعلياً ، إذ قد يكون هناك
للمسمى الذى تنطبق عليه تلك الصفات وقد لا يكون ؛ قل - مثلاً - « حصان

أوضح في ذيل أصغر وغرة سوداء « يمكن لك بذلك بناء وصل ، لكن هذا البناء
الذي لا يقتضى بالضرورة أن يكون الكائن الوصف موجوداً بالفصل أو غير
موجوداً بالحواس وحدها هي التي تدلني إن كان لكل هذا الكائن وجود بين
الكائنات أو لم يكن - أي وضوح هو أوضح من هذا المبدأ الذي تقرره -
لا نفساً - ولكن بحكم طبيعة اللفظ ذاتها وبحكم الحجة التي تمارسها جميعاً
في حياتنا الفكرية والعملية على السواء ؟ ومع ذلك فقد أغلقت هذه الحقيقة الواضحة
الجليلة من أظار الفلاسفة فلم يروها .

إن الرمز الوصفى : « أول من وقف على قمة إفرست » مفهوم الدلالة من حيث
الصفات التي يشير إليها ، ومع ذلك فقد لا يكون هنالك من حقق هذه الصفات ،
بل إنه منذ أعوام قليلة جداً لم يكن قد سجد إلى هذه القمة أحد بعد ، فكان يمكن
عندئذ العبارة الوصفية أن تقوم دون أن يكون هنالك الفرد الذي تشير إليه ؛ وإذ
لما يجدر ذكره في هذا السياق أن نزاعاً طرئاً قام - ولم يزل قائماً - عن الرجل
التي كان له حظ الوصول إلى قمة إفرست قبل أي إنسان سواء ، وذلك أن الرحلة
« هيلاري » الإنجليزي كان يستصحب هندية في صعوده الجبل ، وكلاهما قد بلغ
القمة في رحلة صعودية واحدة ، لكن من منهما كان السابق ومن كان اللاحق ؟
كل من الرجلين يدعى لنفسه الأسبقية في صعود القمة والوقوف عليها ؛ وأياً ما كان
الأمر ، فالعبارة الوصفية « أول من وقف على قمة إفرست » لا تزال على دلائها ،
سواء وجد الرجل الذي وقف على القمة أو لم يوجد ، وسواء كان هذا الواقف
هو الرحالة الإنجليزي أوزمبله الهندي .

والأمر شبيه بذلك في أي اسم يكون مدلوله مجموعة من الصفات ، فمفندئذ قد
نجد من يثبت وجود المسمى وقد نجد من ينكر ؛ فكم من الباحثين في تاريخ
الأدب من يقرر أن اسم « هومر » لا يسمى أحداً بذاته ، وكم منهم من يقرر أنه
يسمى ذلك لأن « هومر » - وإن يكن اسماً على هيئة أسماء الأعلام - إلا أنه
في الحقيقة دال على مجموعة وصفية ، منها مثلاً إنشاء الإلياذة ومنها التجوال في

القرى وهكذا ، ولكن السؤال لا يزال قائماً : أنكون هذه المجموعة الوصفية قد
تجسدت في شخص بعينه هو الذي نطلق عليه اسم « هومر » أم تكون مجرد بناء
وصفي يشير إلى الواحد الذي تجسدت فيه ؟ ولقد قامت في مصر مشكلة من
هذا النوع بين دارسي الأدب وتاريخه حول امرئ القيس وغيره من شعراء
الجمالية ؛ فبعضهم ذهب إلى أن امرأ القيس اسم وهمي اخترع اختراعاً ينسب
إليه ما ينسب من الشعر ، وبعضهم من يرد هذا الزعم بما ينفيه وما يؤكد الوجود
التاريخي للفعل لأمرئ القيس ؛ فإسعى هذا فيما نحن الآن بصدده ؟ معناه أن
مجموعة الصفات التي هي كل ما يقال عن امرئ القيس ، قد يكون لها — منطقياً —
من يلبسها من الأفراد وقد لا يكون ؛ ذلك لأن البناء الوصفي في حد ذاته لا يقتضي
بالضرورة أن يكون هناك الفرد الذي يجسده ؛ فإبقاء الوصفي كاثوب تراه مطلقاً ،
وما أن يكون لثوب بعد ذلك لا يسر أو لا يكون .

وانظر بعد ذلك إلى الكلمات الرئيسية التي عليها تدور الفلسفة الليتافيزيقية ،
وما جيمعاً من قبيل الرموز الدالة على مجموعات من الصفات ، لا من قبيل الأسماء
الدالة على أفراد جزئية مما يشار إليه بقولنا « هذا » ؛ فهذه الفلسفة إنما تدور حول
« المطلق » و « الروح » و « النفس » و « الجوهر » و « الشيء في ذاته »
وما إلى ذلك ؛ وواضح أن الكلمة من هذه الكلمات لا ترمز إلى كائن جزئي
مما يشار إليه بالأصبع ، ولكن كل واحدة منها تلخيص مضبوط لعدد كبير من
الصفات ، فلو سألت مثلاً : ما المطلق ؟ أجابك للتكلم ، لا بالإشارة إلى أحد
للوجودات الفعلية ، بل بسد من الجسمل ؛ وقف عندما شئت من هذه الجمل
أو مكوناتها اللفظية واسأل ، وسيكون الجواب دائماً بجمل أخرى وهكذا ؛ ومعنى
ذلك أن كلمة « مطلق » هي — كما قلنا — تلخيص لفظي لمبارات وصفية كثيرة ؛
وإذا كانت العبارة الوصفية لا تقتضي بالضرورة أن يكون لها وجود فعلي ،
كانت الكلمة بالتالي من قبيل الثوب الذي يظل ينتظر من يلبسه ، فحتى لو فهمنا
كل الصفات المتضمنة فيه ، فهذا الفهم ليس دليلاً على وجود الكائن الموصوف
أو على عدم وجوده ؛ بل أن تأتي خبرة جسيمة بعد ذلك فنقرر أحد الشقين ، فإن

كان المكان للوصف بحكم وصفه ليس مما يقع في خبرة حسية ، تلك أوصافه إلى
إبه الأبدان بنير دليل على وجوده .

— ٤ —

فدعناك حتى الآن نؤمن من الكلمات لتبين حدود الدلالة لكل نوع منهما ،
وما أسماء الأعلام من جهة والأسماء التي هي في حقيقة أمرها مركبات وصفية من
جهة أخرى ، وقلنا في اسم السلم بمناء الشائع كاسم « النقاد » مثلاً ، إنه في
الهيئة مجمع تحت ألف الحالات التي هي الحالات التي مرت متتابعة فكانت
تدريج حياة رجل هو الذي نطلق عليه اسم « النقاد » ، وإذا فاضلنا اسم يشير
إلى فرد جزئي هو في الحقيقة رمز يشير إلى سلسلة طويلة من الأحداث ، ولو شئنا
اسم سلم بمناء الصحيح لجمعنا اسماً لكل حالة جزئية من حالات النقاد ، ولعل اسم
الإشارة « هذا » خير ما يدلنا على الحالة الجزئية الواحدة ، فكل حالة نستطيع أن
نشير إليها بقولنا « هذا » أو « هذه » تكون هي الحالة الجزئية الواحدة من
حالات الفرد الواحد ؛ ومعنى ذلك أننا إذا شئنا أن تبين إزاء اسم ما إن كان اسماً
يطلق على فرد ذي وجود فعلي أو لم يكن ، نحتم أن نتصور لذلك الفرد حالة معينة
جزئية يمكن الإشارة إليها في نقطة معينة من نقاط المكان ، وفي لحظة معينة من
لحظات الزمن ، قائلين : « هذه » .

وكذلك قلنا في الكلمات التي هي في الحقيقة مركبات وصفية ، ومنها
ما يكون المركب الوصفي فيه منطبقاً على فرد واحد ، كقولنا « العدد الذي يقع
بين ٣ ، ٥ » أو « القائد العربي الذي فتح مصر » ؛ ومنها ما يكون المركب
الوصفي فيه مشيراً إلى أي فرد من مجموعة متشابهة الأفراد ، مثل قولنا « إنسان »
و « نهر » — قلنا في أمثال هذه الرموز الوصفية إنها لا تقتضي بالضرورة وجود
مسماها وجوداً فعلياً ، فلا يمكن أن يكون الرمز اللغوي قائماً بينما لقول إن له
مسمى في عالم الأشياء الواقعة ، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك وقوعها على الفرد
للوصف في الحالة الأولى أو على أحد أفراد المجموعة للوصف في الحالة الثانية ،

إذ لا قائل هنا بين الكائن الوهمي والكائن العيني إلا شهادة الحواس .

وننتقل الآن إلى ضرب ثالث من الكلمات هو أخطرهما جميعاً من الناحية المنطقية وإن لم تكن كلامه مما يشير إلى شيء إطلاقاً في عالم الواقع ؛ وأما هذه تلك الكلمات التي تصل أجزاء الكلام بعضها ببعض وصلات تكون له دلالة في الاستدلال العقلي ، ولا تكون له إشارة إلى شيء واقع ؛ مثل واو المطفئ ، وكلمة « أو » وكلمة « إذا » وكلمة « ليس » وكلمة « كل » وكلمة « بعض » وما إليها ؛ فليس في العالم الخارجي شيء بين الأشياء اسمه « أو » أو شيء اسمه « إذا » أو « ليس » ، فإذا قلت إنني « رأيت البرق وصمت الرعد » ؛ كان الذي حدث في عالم الواقع حدثان هما « رؤية » و « سماع » ، وأما « و » التي تصل بينهما فلم تكن حدثاً ثالثاً ولم تكن جزءاً من أي من الحدثين ؛ وكذلك لو قلت : « الشمس إما طالعة أو غاربة » كان الذي هو حادث في عالم الواقع أحد أمرين ، ولما كنت أجهل أيهما ، عبرت عن هذا الجهل بقولي « أو » ؛ لكن عالم الأشياء لا يتردد فيه ، إن فيه أمراً واحداً ، ففيه الشمس طالعة ، أو فيه الشمس غاربة ، وأما التردد فحالة عقلية عندي أنا القائل الذي يعلم أن أحد الأمرين لا بد واقع ثم لا يعلم أيهما يكون .

وم يسمون أمثال هذه الكلمات بالكلمات المنطقية أو بالكلمات البنائية ، لأن محلها مقصور على بناء العبارة اللغوية بناءً يحتمل منها فكرة ؛ واستعمالها يقتضي وجود كلمات سابقة عليها في الوجود ، فلا نستطيع أن نقول « مقعد أو منضدة » إلا إذا عرفت أولاً كلمتي « مقعد » و « منضدة » ؛ ولذلك تسمى أسماء الأشياء بآتي نعلمها أولاً في حياة الطفل ثم تأتي بعد ذلك أمثال هذه الكلمات ، فيستحيل أن يبدأ الطفل تعلمه للغة بكلمة « أو » أو كلمة « إذا » ، لكنه يبدأ بكلمات مما تسمى كل كلمة منها شيئاً مما يقع في خبرته ، ثم يتعلم بعد ذلك كيف يبنى من هذه الكلمات الشبكية أفكاراً باستخدامه للكلمات المنطقية التي ذكرناها .

والكلمات المنطقية هي الركائز الثابتة التي تحدد « صورة » الفكرة ، بينما تحدد الكلمات التي هي أسماء أو صفات « مادة » الفكرة ؛ ففي قولنا - مثلاً - « سيف وشناء » نستطيع أن نستبدل بكلمتي « سيف » و « شناء » كلمتين أخريين فنصبح « مادة » الفكرة ، فنقول - مثلاً - « حباب وهندسة » أو « نيس وليل » لكنك لا بد أن تحتفظ بالكلمة المنطقية « و » إذا أردت أن تحتفظ لفكرة « بصورتها » ، بل نستطيع أن نسقط الكلمتين اللتين تحددان مادة الفكرة ، ونضع مكانها رموزاً متغيرة ، مثل « س » و « ص » ونحتفظ براو المطف ، فتحفظ بصورة الفكرة كما هي ، والصورة في هذه الحالة هي (« س » و « ص ») - ولعلك تعلم أن تجريد الأفكار عن « مادتها » وإبقاء « صورها » هو مما يبعث فيه المنطق ، ولذلك فهو كثيراً ما يسمى « بالطق الصوري » لأنه يهتم بالصورة بعد إفراغ مادتها ، لأن مقارنة الصور الفارغة بعضها ببعض أيسر من مقارنة الأفكار وهي مليئة بمادتها ؛ وهو إنما يهتدى إلى صورة الفكرة لو اهتدى إلى متغيراتها من جهة وثوابتها من جهة أخرى ، فيسقط الأول واضحاً مكانها رموزاً ، ويبقى على الثانية ، فتشقق له الصورة التي هي الإطار الأساسي المد لأى حشو يملؤه فيكون هذه الفكرة أو تلك مما يقع كله تحت صورة واحدة ؛ فالصورة واحدة في عبارتي « حباب وهندسة » و « نيس وليل » ؛ والصورة واحدة في عبارتي « الأربعماء أو الخميس » و « السينا أو المرح » والصورة واحدة في عبارتي « إذا رأيت البرق سمعت الرعد » و « إذا أمطرت السماء اخضر الزرع » وهكذا ؛ ولما اهتدى المنطق إلى مجموعة الصور المختلفة في فكر الإنسان ، اهتدى إلى العناصر الأساسية التي ينحل إليها ذلك الفكر .

إنه إذا اختلف فلاسفة المنطق في عصرين في تحليلهم للصور التي يَرِدُ عليها الفكر الإنساني على اختلاف مادة ذلك الفكر ، كان اختلافهم ذلك دالاً على اختلاف في مذاهبهم الفلسفية بصفة عامة ، وكان اختلافهم - بالتالي - دليلاً على تغير الحق الفكرى ، كله في أحد العصرين عنه في العصر الآخر ؛ فهاهو ذا أرسطو

يشترط الأفكار وبجملها ، مُسقطاً متغيراتها مبقياً على ثوابتها ليستخرج صور
الفكر ، فإذا بالتحليل ينتهي به إلى أن الملافة الثابتة في كل فكرة كائنة
ما كانت ، هي الملافة التي تحدد صورة الفكرة مهما تكن مادة هذه الفكرة ،
هي ملافة الوصف بصفته ، كأننا كل فكرة يمكن صحتها في هذا القالب :
« سى سى » ؛ قُلْ — مثلاً — « الحصان أبيض » أو « الإنسان قاتل »
أو « المدد ٣ يقع بين المدين ٤ ، ٥ » أو « القاهرة أكبر من الإسكندرية »
أو ما شئت من قول ، نجد — في رأى أرسطو — أن قولك يرتد إلى موضوع
مبين نصفه صفة ما ، أى أن كل فكرة قوامها موضوع ومحمول كما يقول أهل
المنطق ، وإنه فلا فرق من حيث الصورة بين فكرة وفكرة مهما بسدت
الفكرتان بمد ذلك في مادتهما ؛ ففي كل مثل من الأمثلة السابقة يمكنك أن
تزيد المياغة بحيث تصبح الجملة « كذا هو كيت » .

وإن كان ذلك كذلك ، ثم إذا كانت أفكارنا تنبئ من حقيقة العالم ، كان
قوام العالم أشياء وصفاتها ؛ أو موضوعات ومحمولاتها ؛ أو جواهر وأعراضها ؛
وهذه الموضوعات بنفسها منها الأعم ومنها الأخص ، بحيث تستطيع أن تلتوي
سلم التدرج من الخاص إلى العام ، حتى تنتهي إلى جوهر خالص تأتى سائر الصفات
تصفه فيكون هنا الكائن أو ذاك ؛ وهكذا ترى كيف ينتهى المنطق الذى
يجعل صورة الفكرة كائنة ما كانت هي صورة « الموضوع والمحمول » أى صورة
« الموصوف وما يحمل من صفات » ، كيف ينتهى بك هذا المنطق إلى نوع من
البيثافيزيقا ردة الكون إلى جوهر واحد تختلف أسماءه عند مختلف الملافة
لكن الأساس الذهني واحد .

فإن ذلك بمنطق يحل الأفكار فلا ينتهى بها إلى صورة واحدة كالتى انتهى
إليها أرسطو ، بل ينتهى بها إلى كثرة من صور لا يمكن ردة بعضها إلى بعضها
الآخر ؛ فالجملة الثالثة على موصوف وصفته ، كقولنا « هذا الحصان أبيض »
تختلف في صورتها من جملة تناول بالحديث موضوعين لا موضوعاً واحداً ،

أو قل إنها تتناول طرفين لا طرفاً واحداً ، ثم تذكر العلاقة التي تربط هذين الطرفين ، مثل قولنا « قيس يحب ليل » فليل ليست من قيس بمثل ما يكون البياض من الحصان الأبيض ، ففي حالة الحصان الأبيض يختلج اللون باختفاء الحصان وأما في حالة قيس وجبه ليل فلا تختلج ليل باختفاء قيس ، هاهنا موضوعان وبينهما علاقة ، لا موضوع واحد وما يحمله من صفة ؟ وقد نجد من العلاقات ما يتطلب طرفين كافي المثل الذي ضربناه ، وقد نجد منها كذلك ما يتطلب ثلاثة أطراف أو أربعة أطراف وهكذا ، فالعلاقة التي تمثلها كلمة « بين » لا تتطلب إلا إذا كان في عالم الواقع ثلاثة أطراف مرتبطة بها ، فنقول مثلاً : « المدد ٣ يقع بين الصديقين ١ ، ٢ ، ٣ » فهناك أعداد ثلاثة لا بد منها : ١ ، ٢ ، ٣ ، لتشكل علاقة « بين » ويمكننا قل في سائر الجمل التي تأتي مصورة لواقع ذوات أطراف عدة تصلها علاقات من هذا النوع أو ذاك .

إن منطقاً كهذا — وهو المنطق الذي يعرف به برتراند رسل وغيره من اللامبرين — لا ينتهي بك إلى واحدة الكون في جوهر واحد مطلق وما يطرأ عليه من صفات ، بل ينتهي بك إلى كثرة من وقائع ، لكل واقعة منها خصائصها ، فواقعة قوامها جزئية واحدة وصفها ، وواقعة قوامها جزئيتان والرابطة بينهما ، وثلاثة قوامها ثلاث جزئيات والرابطة بينها ، ورابعة قوامها أربع جزئيات وما بينها من علاقات تربطها وعلم جراً .

إنها اختلافات بعيدة المدى تلك التي تفرق بين رجلين ، أحدهما يجرى في تفكيره على المنطق الأرسطي ، والآخر يحلل الأمور على نحو ما يحللها برتراند رسل فأول سيمتقب « الجوهر » الذي هو موضوع لكل أفكارنا ؛ إذ كيف يفهم فكرة إذا لم يفهم موضوعها ؟ فإذا قال قائل عن الإنسان — مثلاً — إنه يتصف بالحياة والقل ، كانت هاتان الصفتان — بالبداهة — كائنتين في طبيعة الإنسان نفسه ، وإذن فما على الباحث إلا أن يغمخ النظر في « الإنسان » ليدرك « جوهره » فيدرك بالتالي صفاته التي تصفه فتجعل منه إنساناً ؛ ولكن في أي

إنسان يمين الباحث نظره ؟ أيمن نظره في زيد أو في عمرو أو في خالد ؟ كلا ، بل يمين نظره في « فكرة » الإنسان ، أو في « مفهوم » الإنسان أو في « تعريف » الإنسان أو في « سورة » الإنسان أو في « مثال » الإنسان أو ما شئت من هذه الكلمات التي تتردد على أفواه الفلاسفة ؛ إنه لا يبلغ العلم الثابت من الأشياء إذا هو اقتصر على ملاحظة الجزئيات العابرة في هذا الفرد أو ذاك ، بل يبلغ العلم الثابت إذا أدرك « الجوهر » ؛ ولما كان « جوهر » شيء ما هو بدوره مرتبط بجوهر شيء آخر ، فالإنسان - مثلاً - فرع من الحيوان ، ولا يفهم جوهره على حدة إلا إذا فهم جوهر الحيوان ، فإن الأمر كله سيفتحي بالباحث إلى وجوب تصور العالم كله كائناً واحداً مضمواً ، بحيث يمكن أن تفهم أي جزء منه لتفهم سائر الأجزاء ، وبحيث لا يمكن أن تفهم أي جزء منه إلا إذا فهمت سائر الأجزاء .

وأما نائي الرجلين ، وهو الآخذ بمنطق الكثرة ، فسيرد العالم إلى وقائع من جهة وقضايا نصف بها تلك الوقائع من جهة أخرى ، بحيث تكون الواقعة الواحدة مكونة من جزئية واحدة أو أكثر مرتبط بعضها ببعض بملاقات ، وبحيث تعتمد معرفة الواقعة الواحدة - لا على غيرها من الوقائع - بل على إدراك جزئياتها التي تكون منها بمثابة الأطراف الموصولة بهذه الملاقة أو تلك ؛ لكن الجزئية الواحدة لا تدرك إلا بالاتصال الحسي المباشر ، وإذن فهناية الشوط هي الارتكاز على هذا الاتصال الحسي المباشر بالجزئيات الذرية التي منها تتكون الواقعة الراحبة ، ثم من مجموعة الوقائع يتكون العالم ..

والفرق الأساسي بين « الجوهر » الذي هو أساس المنطق التقليدي والفلسفة التقليدية و « الجزئي » الذي هو أساس المنطق المعاصر والفلسفة المعاصرة ، هو أن الأول مزعم له الثبات والدوام ، والثاني مفروض فيه التبدل والزوال ، حتى يقال من الجزئي إنه حادثة تحدث ثم تزول ؛ الأول يحمل المعرفة مطلقة والعالم ساكناً ، والثاني يحمل المعرفة نسبية والعالم متحركاً متغيراً .

يقول المنطق الثالى والفلسفة الثالية إنك لا تستطيع أن « تفهم » طبيعة الجزء الواحد إلا إذا « فهمت » سائر الكون ؛ فلا تستطيع أن « تفهم » هذا القلم الذى أمسكه ييدى الآن ، إلا إذا « فهمت » الكون كله ؛ لماذا ؟ لأن القلم جزء منى ، وأنا جزء من الغرفة ، والغرفة جزء من البناء ، والبناء جزء من القاهرة ، وهذه جزء من الكرة الأرضية التى هى جزء من المجموعة الشمسية وهلم جرا ؛ وبعبارة أخرى فإن القلم سيمرد فى مجموعة كبيرة من القضايا التى يقال من أشياء أخرى فى العالم ، وإذن فلا يمكنك « فهم » طبيعته إلا إذا فهمت تلك القضايا جميعاً .

والأمر فى هذا القول معكوس ، والصواب هو أنك لا تستطيع فهم قضية رد فيها ذكر القلم إلا إذا كان هذا القلم قد وقع فى خبرتك الحسية المباشرة ؛ فمعرفة المركب تتوقف على معرفة البسائط التى منها يتركب ، وليست معرفة الجزئية البسيطة هى التى تتوقف على معرفة الكون المركب ؛ هذا كله من جهة ، ومن جهة أخرى فليس من الدقة فى استعمال الكلمات أن نقول إننا « نفهم » طبيعة هذا الشيء أو ذاك ؛ إننا لا « نفهم » القلم ، ولا « نفهم » الكون بأسره ؛ وإنما ينسب الفهم على « الكلمة » أو على « القضية » ؛ أقول إننى قد فهمت هذه الكلمة إذا ما عرفت مسماها ، وفهمت هذه القضية إذا ما عرفت الواقعة التى تشير إليها ؛ فالفهم يكون للغة لا للأشياء التى تشير إليها اللغة .

ونعود إلى موضوعنا الأصل فى هذه الفقرة ، وهو الكلمات المنطقية مثل « و » ، « أو » ، « ليس » ، « كل » ، إلخ ، فنقول إنها وإن تكن لا تسمى شيئاً من أشياء الواقع ، إلا أنها هى الإطار الذى يحدد صورة الفكرة ؛ إنها أدوات يستخدمها الإنسان المدرك لينظم بها علمه عن الأشياء المدركة ؛ إن كلمة « أو » - مثلاً - لا تكون شيئاً من الأشياء التى تحتل أجزاء المكان ، ولكنها تكون علامة تربط بها أقوالنا التى نقولها عن تلك الأشياء ؛ إننى إذ أنظر إلى المنضدة أمامى ، وأقول « ليس القلم على المنضدة » فلا أقول ذلك لأننى أرى « ليس »

فيا أراه ، بل كل ما أراه هو كتب وأوراق ؛ إنني بكلمة « ليس » لا اسمي شيئاً
أراه ، وإنما استخدمها « لأستدل » نتيجة مما أراه ؛ إنني أرى ما هو كائن هناك
مما تطبع صورته على حاسة بصري ، ولست أرى ما ليس هناك ، لكنني أستدل ،
وإذاً فيستحيل علي أن استعمل كلمة « ليس » إلا إذا سبق لي لفظة أصف بها
ما هو كائن فعلاً ؛ وبالتالي لا أستطيع أن أستخدم النفي إلا إذا سبقته معرفة بالحاجة
في معرفة ما تطبع به الحواس .

قد ألفتنا لك القول في ثلاثة ضروب من الكلمات من حيث دلالتها على
مسميات خارجية ؛ فهناك أسماء الأعلام التي يدل كل اسم منها على مسماه الجزئي ،
وإنه ليتعمق منطقياً لاسم العلم أن يكون له مسمى وإلا فهو لا يحقق تربيته ؛
على أننا أشرنا في هذا الصدد إلى أن اسم العلم بمعناه المنطقي ، أي بمعناه الذي يجعل
له مسمى جزئياً واحداً ، هو كلمة تدل على حالة واحدة ، يشار إليها بقولنا « هذا » ،
أو « منه » ؛ ولما كان الفرد الواحد من الناس كالمقاد ، أو من الأشياء كهذه
للنقطة التي أكتب عليها ، هو في الحقيقة سلسلة من حالات متتابعة ، كان اسم
العلم في هذه الحالة هو اسم الإشارة التي يشير إلى المقاد في إحدى حالاته أو
إلى للنقطة في إحدى حالاتها .

وهناك إلى جانب أسماء الأعلام ضرب آخر من الأسماء هو ما يطلق عليه
« الأسماء الكلية » مثل « إنسان » و « جبل » ، وواضح أن كل كلمة من هذه
الكلمات لا تقتصر على نسبة فرد بعينه ، بل هي تلخيص لمجموعة وصفية إن وجد
لها فرد تنطبق عليه ، كان ذلك الفرد واحداً من الفئة التي تطلق عليها الكلمة ،
على أن النقطة المهمة هنا هي أن المجموعة الوصفية التي تدل عليها الكلمة الكلية ،
لا تقتض بالضرورة أن يكون لها فرد تتحقق فيه ؛ ومن ثم كانت الكلمة الكلية
دوماً ناقصة ، لأنها لا تدل بذاتها على ضرورة أن يكون لها مسمى ؛ والكلمة الكلية
في حقيقة أمرها هي عبارة وصفية باسمها ، لا اسم واحد ، غير أن تلك العبارة

الصفة المضمولة في الكلمة الكلية الواحدة عبارة ذات ثمرة ، أصل عبارة
بعبارة الفرد التي تنطبق عليه ، ولا يتم نسكوينها إلا إذا وضمنا مكان الثمرة اسم
تسلم بملؤها ؛ فكلمة « إنسان » تحملها « س » تتحقق فيه صفات ا ، ب ، ح ،
وقد نجد بعد ذلك فرداً معيناً نضع اسمه مكان س فتصبح العبارة النافعة جملة كاملة ،
ولا نجد فرداً تتحقق فيه الصفات المذكورة ، فنظل العبارة على ناقصها ، لا تدل
رحدما على معنى كامل ، أى لا تدل وحدها على وجود ما ترمز إليه بين كائنات
الوجود الفعلي .

والضرب الثالث من الكلمات هو ما أسميناه بالكلمات المنطقية ، مثل « إذا »
و « ليس » و « أو » وما إليها ؛ وهي كلها كلمات لا تدل على معانيات في الخارج ،
ولكنها ضرورية لربط الأسماء ربطاً يجعل منها جملة ذات فكرة معينة ؛ فالكلمة
من هذه الكلمات المنطقية هي التي نخضع على الجملة صورتها ؛ وهي التي نحدد لها
حالات صدقها أو عدم صدقها ؛ فتلا إذا قلت جملة كهذه : « إذا قرأت أهل
الكهف أدركت قدرة الحكيم الفقيه » كانت كلمة « إذا » هنا محددة لأربع حالات
من حالات الصدق والكذب ، هي : (١) أن تقرأ أهل الكهف وأن تدرك قدرة
الحكيم الفقيه ، أى أن تصدق الحالتان معاً ، (٢) ألا تقرأ أهل الكهف ومع ذلك
تدرك قدرة الحكيم الفقيه (من قراءة كتاب آخر مثلاً) أى أن تكذب الحالة
الأولى ولكن تصدق الحالة الثانية ، (٣) ألا تقرأ أهل الكهف ولا تدرك قدرة
الحكيم الفقيه ، أى أن تكذب الحالتان معاً ، كل هذه الحالات الثلاث تميزها
كلمة « إذا » ، وهناك حالة رابعة مستحيلة بحكم استعمال كلمة « إذا » وهي أن تقرأ
أهل الكهف ومع ذلك لا تقدر قدرة الحكيم الفقيه ؛ فلو كانت هذه هي الحالة ،
كان استعمال التكلم لكلمة « إذا » خارجاً عن الحدود الجائزة في استعمالها
الصحيح .

هذه ضروب ثلاثة من الكلمات : اسم السلم ، والاسم الكلي ، والكلمة
المنطقية ؛ وليس فيها ما هو رمز كامل يدل حتماً على وجود سماء وجوداً فعلياً في دنيا
الأشياء إلا اسم السلم ، أى الكلمة التي تشير إلى جزئ واحد معين .

وبن أن نحدثك عن ضرب رابع من الكلمات ، هو الكلمات التي تدل على قيمة خلقية أو قيمة جمالية ، أو بصفة عامة ، بالكلمات التي تدل على أن في الشئ انتمالا من نوع معين ، لكنها لا تشير إلى كائن خارجي ؛ ولنضرب مثلا رجلا وقف إزاء الشمس الفاربة بما تخلفه وراءها من أصباغ فقال : هذا جميل ؛ وقد يقولها في أي صورة شاء ، إذ قد يخرج لفظاً معيناً في تنغم معين ، مثل لفظة « الله » أو لفظة « ياسلام ! » ويريد بها نفس ما يريد إذ يقول : هذا جميل ؛ فإن مدلول هذه الكلمات ؟

إن كلمة « جميل » وما يدور مدارها من كلمات ، لا تشير إلى شيء قائم في عالم الأشياء الخارجية ، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها ؛ فليس في الشئ « الجليل » إلا شعاب مصبوغ بألوان يمكن تحديدها بأحوال موجاتها الضوئية ، وإنما « الجمال » فيها هو من نفس رائيها ؛ وإذن فكلمة « جميل » دالة على حالة ذاتية عند فرد معين بحيث لا يكون ثمة تناقض بين شخصين يقفان أمام الشئ الواحد ، ويقول أحدهما إنه « جميل » بينما يقول الآخر إنه « خلو من الجمال » - أقول إنه لا تناقض في هذا ، لأن الحكمين لا ينصبان على حالة واحدة أو على شيء واحد ، بل هما حكمان كل منهما يشير إلى حالة غير الحالة التي يشير إليها الحكم الثاني ، ولا فرق في ذلك بين هذين الرجلين اللذين يحكمان حكمان مختلفين على وقع الشئ في نفس كل منهما ، وبينهما إذ يقول أحدهما إنه يشعر ببعض الجوع بينما يقول الآخر إنه لا يشعر بها ، أو يقول أحدهما إنه يشعر بنشوة الحب إزاء فتاة معينة بينما يقول الآخر إنه لا يشعر إزاءها بشيء من ذلك .

إن نصارى ما يستطيع من يرى جمالا في الشئ إزاء زميله الذي لا يرى فيه الجمال هو أن يشير له إلى دقائق النظر لعله قد عي عنها . أما إذا استنفد كل ما يستطيع ذكره من دقائق النظر ، وظل الزميل على موقفه منكراً أن يكون في الشئ جمال ، فلا حيلة بعدئذ إلا التقاء وجهتي النظر ، اللهم إلا أن نعاد تربية

أحدهما بحيث ينصب في قالب شبيه بالقالب الذي انصب فيه الآخر ، حتى يمكنه أن يرى ما يراه وبموجب بما بموجب به .

إنه مهما تعددت الآراء في تحديد معنى الجمال ، فعلى جميعاً على اتفاق بأن جزءاً من المعنى — على الأقل — هو في التأثير الداخلي الخاص الذي يتعرض له من يشهد شيئاً جليلاً ، لكن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك في تحديد الجانب الخارجي الإدراكي من معنى الجمال ؛ فإذا يكون في الشيء الجميل نفسه — بنفى النظر من تأثير الإنسان المدرك — من عناصر بحيث تكون هذه العناصر هي ما تشير إليه كلمة « جمال » ؟ إن الأشياء التي توصف بالجمال كثيرة متنوعة ، كالبحر ، والجبل ، والغروب ، والصورة الفنية ، والتمثال ، والطائر ، والمرأة ، وقسيمة الشجر ، وقطعة للموسيقى كما يتصف بالجمال ، فإلى إذن تلك العناصر الخارجية التي تسمى بكلمة « جمال » والتي توجد في هذه الأشياء جميعاً ؟ لقد طرح أفلاطون مثل هذا السؤال وأجاب عنه بقوله إنه لا بد أن يكون هناك ما تشترك فيه هذه الأشياء الجميلة كلها ، وإلا لما جاز لنا أن نطلق عليها اسماً واحداً ، ومنه أن موضع الاشتراك بينها هو أنها كلها تشارك « مثلاً » واحداً ، أي « فكرة » واحدة ، وذلك جريباً على مذهبه في الشئ ومؤداه أن كل ما نراه على هذه الأرض من كائنات محسوسة جزئية إنما جاءت على نحو ما جاءت عليه لأنها صيغت على نمط عقل كان موجوداً منذ الأزل ؛ فالثالث — مثلاً — قد جاء على صورة اللألفية له ، لأنه صيغ على غرار فكرة المثلث التي كانت قائمة منذ القديم ؛ وهكذا قل في كل شيء ؛ ومن بين الأفكار الأزلية هذه ، فكرة « الجمال » ، فقد كانت هناك قائمة قبل أن يظهر إلى الوجود أي شيء جميل ، وبعدئذ أخفت الأشياء الجزئية المحسوسة تظهر إلى الوجود ، فما كان منها شبيهاً بمثال الجمال ، أي ما كان مجسداً لفكرة الجمال ، عددناه جيلاً ؛ وإذن فلو سألت أفلاطون وأتباعه ؛ كلمة « جمال » ما مدلولها ؟ أجابوك بأن مدلولها هو مثال الجمال الكائن بين الثلث .

ومعنى ذلك أن الفلسفة الأنطولوجية وما يجرى مجراها تذهب إلى أن الجبال
وجوداً موضوعياً خارج وجود الإنسان ومستقلاً عنه ، وأن كلمة « جمال » في عنده
الحال تكون اسماً بطلن على ذلك الوجود الخارجى ، شأنها في ذلك شأن سائر
الأسماء التى تسمى الموجودات الفعلية مثل « إنسان » و « نهر » الخ - ولكننا
في الحقيقة لا ندرى كيف يمكن أن يكون لمثل هذا الكلام معنى ، فأولاً ، ليس
هناك من الأسماء ما يدل على موجودات فعلية إلا أسماء الأعلام ، أى الأسماء التى
تكون سمياتها حالات جزئية محددة المكان والزمان ، بحيث يشار إلى الحالة التى
هى معنى لكلمة باسم الإشارة « هذا » أو « هذه » ؛ فكمنا فى الفقرات
الأولى من هذا الفصل ، إن أى كلمة كلية مثل « إنسان » هى في حد ذاتها رجز
ناقص لا يرمز إلى شيء محدد إلى أن يعرف الفرد الجزئى الذى يتصف بمجموعة
الصفات التى تدل عليها هذه الكلمة ؛ وكذلك نقول في كلمة « جمال » ففى ليست
كلمة واحدة كما قد يبدو ، ولكنها مجموعة من صفات لا يكون لها مدلول فعل إلا
إذا وقفنا على الفرد الجزئى الذى تتمثل فيه تلك الصفات ، أى أن هذه الكلمة في
حقيقة تحليلها ليست اسماً لشيء محدد معين .

وثانياً ، حتى لو فرضنا أن كلمة « جمال » اسم لفكرة معينة نراها متمثلة في
كل الأشياء التى نقول فيها إنها جميلة ، فنحن نسأل ما هذه الفكرة الواحدة التى
تكون في الشفق وتكون في قصيدة الشعر في آن واحد ؟ فلئن كان جمال الشفق
في لونه فليس لقصيدة الشعر لون ؛ وإن جمال القصيدة من الشعر في صور ترجمها
أو في لفظها الموزون المنتم فليس للشفق صور ولا لفظ موزون منظم ؛ فلي ما شئت
في المنصر الذى تراه مصدر الجمال في شيء ما ، تجد أن هذا المنصر غائب في أشياء
أخرى مما تصفه بالجمال ؛ ويزيد الأمر تعقيداً أن هذا المنصر الواحد المعين الذى
تراه مصدر الجمال في شيء ما ، تعود فتراه هو نفسه قبيحاً في سياق آخر ؛
لما كل لون أحمر - مثلاً - جميل مهما اختلف السياق الذى يرد فيه ، بل إنك
تراه جميلاً هنا قبيحاً هناك ؛ وفي هذا يقول عبد القاهر الجرجاني في كتابه

دلائل الإيجاز « هل نجد أجداً بقول هذه اللفظة نصيحة إلا وهو يعبر مكنها من
النظم وحسن ملاءمة معناها لما في جاراتها ؟ » (ص ٢٨) .

قد يقال إن المسمى الموضوعي الخارجى الذى تشير إليه كلمة « جمال » حين
يقال من شيء ما إنه جميل ، هو الوحدة المضوية التى تكون بين أجزائه ، وإن
هذه الوحدة المضوية هى المنصر المشترك بين الأشياء الجميلة كلها ، ففى ق قصيدة
الشعر وفى الزهرة وفى المرأة وفى الجبل وفى شفق الغروب ؛ أى أن موضع الجمال
فى كل هذه الأشياء هو أن كل جزء من الشيء الجميل موضوع بالنسبة إلى سائر
الأجزاء بحيث يبنى فى موضعه ذاك سنبداً ضرورياً لا غناء عنه فى إحداث الأثر
الذى يتركه الشيء الجميل فى نفس رائيه أو سامعه ؛ ولو عمدت فى الشيء الجميل
إلى تغيير جزء من أجزائه زال الأثر الأصلي أو تغير تغيراً جوهرياً ؛ ففى الفنون
الساكنة كالنحت والتصوير والبناء تكون الوحدة المضوية فى اتساق الأجزاء
وإرتانها ، وفى الفنون الزمانية كالوصف والشعر تكون الوحدة المضوية فى النمو
الذى يحدث كلما أضفت نملة جديدة أو بيتاً جديداً — أقول إن الوحدة المضوية
فى الشيء الجميل قد يقال فيها إنها هى المنصر الموضوعى الخارجى الذى تشترك فيه
الأشياء الجميلة كلها ، وعندئذ تكون هى المدلول الذى تشير إليه كلمة « جمال » ؛
ولكننا نود نقول : إنه على فرضي أن الوحدة المضوية شرط لا بد من توافره
فى كل شيء جميل ؛ فهل تكون هذه الوحدة المضوية قائمة فى الشيء أم أنها سفة
تخلعنا عليه نحن حين نلظر إليه من وجهة نظر نعلمه بالنسبة إلينا كأننا ذا وحدة
مضوية ؟ لماذا يكون التماثل فى أجزاء البناء — مثلاً — علامة اتساق وتناغم
وجمال ؟ أليس ذلك لأنه شبيه بالإنسان فى تكوينه التماثل ، وإذن يكون التماثل
فى البناء جبلاً لأن نظرة الإنسان الخاصة هى التى جعلته كذلك ؟

إنك مهما حلت المدلول الموضوعى لكلمة « جمال » وجدته فى النهاية يرتد
إلى أمر ذات عند الإنسان الدرك ، مما يجعلنا نقرر أن معنى هذه الكلمة
لا يكون فى الخارج إنما يكون فى الحالة النفسية الباطنية ، وقل هنا فى كل كلمة

أخرى تدل على قيمة أو نمر من انفصال ؛ فنقول من شيء ما إنه جميل ليس من قبيل قولنا عنه إنه صريع ، لأن التوزيع صفة يمكن ترجيحها إلى مقاييس موضوعية لا يتدخل الإنسان فيها بميله الذاتية إلا بالحد الأدنى الذي يجعل عملية القياس متأثرة بمحاسن الإنسان ، وأما الجمال فصفة لا يمكن ترجيحها إلى شيء من هذا نم قد نجعل تعريف الجمال في بعض الأشياء الجميلة أن نتحقق فيه مقاييس معينة ، كأن نحدد أطوالاً معينة لأعضاء الجسم الإنسان الذي نقول عنه إنه جميل ، وأوزاناً معينة لأجزاء القصيدة التي نقول عنها إنها شعر جميل وهكذا ، ولكن الأمر في ذلك كله مرهون بالأذواق المتغيرة من زمان إلى زمان ومن بلد إلى بلد ، فضلا عن اختلاف المقاييس المقررة في مختلف الأشياء الجميلة ، فهي في بيت الشعر غير ما في جسم المرأة ، وليس لها وجود في الشفق والجبل ؛ إن الشيء لا يكون صريحا وغير صريح في آن واحد بالنسبة لرجلين مختلفين لأن تساوى الأضلاع أمر مرته إلى قياس موضوعي ، وأما الجمال فقد يوجد في الشيء لهذا وينعدم فيه لذلك ، حتى يقول الرجلان المختلفان عن الشيء الواحد في اللحظة الواحدة إنه جميل وغير جميل ، جميل لأحدهما وغير جميل للآخر ؛ ولا تناقض ههنا في القول ، لأن الكلمة في كل من الحالتين تشير إلى أثر نفسي غير الأثر النفسي الذي تشير إليه في الحالة الأخرى ؛ كما لا يكون تناقض في أن يكون أحد الرجلين مبصرا والآخر كفيف البصر ، أو أن يكون أحد الرجلين سليما والآخر عليلا .

لذلك يقال من الكلمات الدالة على قيم إنها نسبية في مدلولاتها ، أي أن الكلمة منها - مثل كلمة « جميل » - لا يكون لها معنى إلا بالنسبة إلى فرد معين من الناس ، فإذا قلت عن شيء إنه جميل ، لم يكن لقولك معنى إلا إذا أكلته بإضافة اسم الفرد أو الجماعة التي تراه جيلا ؛ جميل عند من ؟ هو جميل عند فلان أو عند فئة معينة من الناس ؛ ومتى كان الشيء الجميل جيلا عند من يقول عنه إنه جميل ؟ إنه كان جيلا في أعين المصريين القدماء أو هو الآن جميل في أعين سكان الصحراء ؛ وهكذا .

كلمة « جميل » أشباهها من ألفاظ القيم ، هي كالكلمات الدالة على علاقات

لا تخم وحدها ولا تفهم مع أحد الطرفين المرتبطين باللاقة دون الطرف الآخر ،
 العلاقة التي تدل عليها كلمة « أكبر من » أو « على يمين » ليس لها وحدها معنى ،
 كلا ولا يتم معناها إذا قلت عبارة ناقصة كمنه : « أكبر من » أو « على يمين »
 بين « ووقفت عند هذا الحد من القول ، أكبر من ماذا أو على يمين ماذا ؟ ...
 وممكننا قل في العبارة التي تقول فيها من شيء إنه جميل ، جميل عند من ؟ ومن
 وفي أي سياق كان الجميل جميلا ؟

ولا يقلل من نسبة الجمال وما إليه من قيم أن نجمع فئة كبيرة من الناس على
 جمال شيء معين ، بل لا يقلل من نسبته أن يجمع العالم كله على جمال شيء معين ،
 لأن الأمر رغم ذلك الإجماع سيظل من الناحية المنطقية عرضاً قد يزول بتغير وقوع
 في التنافس ، فليس ما يمنع الناس من تحول تقديرهم للشيء فيصبح في أعينهم بعد
 جهل ، أو يحمل بعد قبح .

وخلاصة القول هي أن الألفاظ الثلاثة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست
 من قبيل الأسماء التي تسمى شيئاً بذاته في عالم الأشياء كأسماء الأعلام ، وليست هي
 من قبيل الأسماء الكلية التي تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق
 عناصرها في شيء بذاته من أشياء العالم الخارجي ، وليست هي من قبيل الكلمات
 المنطقية مثل « أو » و « إذا » مما لا يكون له مدلول خارجي لكنه يربط أجزاء
 الجملة ليجعل منها وحدة ؛ بل هي نوع رابع وفريد ، إذ هي لا تشير إلى أي مدلول
 يخرج الإنسان التي يسوقها في كلامه ليخرج بها اتصالاً أحس به وربما أراد
 أن يثير اتصالاً شبيهاً به عند سامعه .

الفصل الخامس وحدات التحليل

- ١ -

هذا العالم الذى نعيش فيه قوامه حوادث ، وأهم بالحوادث ما تمتصه الحواس من قطرات متتابعة ، ككمان الضوء ولمسات الأصابع ونبرات الصوت ، فكل شيء قول منه إنه ذو كيان واحد متصل لفترة من الزمن تطول أو تقصر ، كهنا تهتم البنى بين أصابع ، وهذه الورقة التى أكتب عليها ، وتلك الشجرة ، والشمس والقمر ، كل شيء من هذه الأشياء ليس فى حقيقة أمره كياناً واحداً متصلاً كما قد تتوهم ، إنما هو - إذا ما حلت موقف لك عناصره الأولية البسيطة - حادثات يتبع بعضها بعضاً ، كل شيء من هذه الأشياء هو سلسلة حالات ، أو قل هو سلسلة من ظواهر ، والذى يطلع عليه الواحدة هو ما بين تلك الحالات من روابط وعلاقات ، فهو نفسه القبح يخلق الواحدة على أجزاء للسرحة أو الحان النغم ، لماذا قول من السرحة إنها آثر واحد مع أنها مكونة من آلاف الكلمات ، ولماذا قول من النغم إنه واحد مع أنه نبرات من الصوت متتابعة ، إنك قول من السرحة أو النغم إنه كيان واحد لما بين أجزاء الكثير من روابط وعلاقات ، وهكذا قل فى هذا القلم وفى هذه الورقة وفى الشمس والقمر والنهر والشجرة ، بل هكذا قل فى الفرد الواحد من الناس ، فقلت أنت بالجزئية الواحدة ذات الكيان الواحد المستمر المتصل ، بل أنت تاريخ من حوادث ، أنت هو ما قد منته من دقائق ولحظات ، لك فى كل واحدة منها حالة تختلف قليلاً أو كثيراً عن سابقتها وعن لاحقتها ، ولا تتوهم أنك أنت شيء قائم بذاته نظراً عليه هذه الحالات ، بل أنت هو حالانك هذه ، ولكنها اللغة نستخدمها فى التعبير هى التى توهمنا بطريقة تركيبها أن الابتداء شيء والخبر

شيء آخر ، أو أن الموضوع شيء ومحمولاه شيء آخر ؛ فإذا قلت « البرتقالة صفراء » ظننت أن البرتقالة شيء مستقل عن لونه الأصفر ، مع أن البرتقالة هي حالاتها من لون وشكل وما إليها ، وقد ارتبطت هذه الحالات بعضها ببعض منه إنداك الإنسان إياها بحيث أصبح بينها واحدة في البناء على هذه العناصر التي دخلت في هذا البناء .

وأعز ذلك فأنقول إن العالم الذي نعيش فيه قوامه هذه الحوادث التي ترتبط في مجموعات ، نجعل كل مجموعة منها شيئاً واحداً ، كالقناديل والمقطم والنيل والقاهرة ؛ ومن أشياء هذا العالم الواقعي ألفاظ اللغة وعباراتها ؛ كالكلمة أو العبارة — منظومة أو مكتوبة — هي كذلك مجموعة من حوادث ؛ الكلمة « الواحدة » ليست في الحقيقة « واحدة » بل هي ملايين الملايين من حالات متفرقة ؛ فكل مرة ينطق فيها أحد الأفراد بكلمة ما ، وكل مرة يكتب فيها كاتب هذه الكلمة هي حالة من حالات الكلمة ؛ وكذلك كل في العبارة اللغوية التي هي من كلمات ؛ إنني أريد أن أجمع قوتي كلها لأؤكد بكل ما وسمي من قوة هذه الفكرة التي أسوقها ، وهي : إن الكلمة أو العبارة من كلمات اللغة وعباراتها هي من مادة العالم الواقع ؛ لا فرق بين كلمة « كتاب » أطلق بها موجة من هواء ، وبين العاصفة التي تهب وتقتلع الأشجار وتهدم المنازل إلا في الدرجة وحدها ؛ ولا فرق بين كلمة « كتاب » أكتبها قطرة من مداد — وللمداد مادة — وبين جبال الحملابا سوى أن كلمة « كتاب » كلمة صغيرة من ذرات المادة ، والحملابا مرتفع شامخ منها ؛ فكلمات اللغة وعباراتها — إذن — من مادة الواقع ؛ هي جزء من الواقع ؛ وقد اتخذنا بعض وقائع العالم لترصها إلى بعضها الآخر ؛ إذا اتخذنا من موجة صوتية معينة رمزاً يشير إلى « المقطع » ، واتخذنا كذلك من رسم معين ؛ أخطه على الورق رمزاً يشير إلى ما شئنا أن نسميه بهذا الرسم من أشياء — وبهذا يصبح الرمز المختار ذا « مدلول » و « معنى » .

إن لكلمة « معنى » معان عدة ، نلتقي كلها في أن شيئاً يرمز إلى شيء آخر ، والكلمات والعبارات اللغوية هي واحدة من أنواع الرموز ذوات « للمعنى » ؛ فقد

١
 يلاحظ الإنسان بين ظاهرتين طبيعيتين ارتباطاً ، بحيث إذا ظهرت إحداها
 توقع الأخرى ، كارتباط البرق والرعد ، فإذا رأينا البرق توقعنا أن نسمع صوت
 الرعد ، وعندئذ يكون « معنى » البرق أين رعداً سيتلوه ، ومعنى السحاب في
 الخسائص للمبنة أن مطراً وشيك المطول ، ومعنى انخفاض الزئبق في البارومتر
 أن ماسفة ينظر هبوبها ، وهكذا ؛ ولما كان ارتباط السبب بالسبب هو من قبيل
 هذا الارتباط التي يمكننا تتوقع ظاهرة إذا ما بدت ظاهرة ، جعلنا السبب هو
 « معنى » للسبب ؛ فإذا رأيت نافذة دارك مكسورة مع أنك قد تركتها مغلقة ،
 فكأنك أن تسأل : ما « معنى » هذا ؟ ليكون الجواب عن سؤالك هو ذكر السبب
 التي أحدث الظاهرة التي أدهشتك ؛ ومن قبيل ذلك روبنسن كروسو وهو
 وحده في الجزيرة إذ رأى ذات يوم آثار أقدام على الأرض ، فكان « معناها »
 عنده أنه لابد أن يكون في الجزيرة إنسان سواه ؛ وظواهر الرض عند الرضيع
 لها عند الطبيب للفاحص « معنى » وهذا المعنى هو الملة التي عنها حدثت
 تلك الظواهر .

وكما أن السبب قد يتخذ معنى للسبب ، فكذلك قد يتخذ السبب « معنى »
 لسيه ، فلو رأيت رجلاً يحمل حقائبه ويمشي في الطريق ، وسألت ما معنى هذا ؟
 قد يكون الجواب إنه يريد أن يلحق بالقطار ، أو أن أرى رجلاً يتعدى آخر
 بكلامه وسلوكه فأسأل : ما معنى هذا التعدي ؟ ليكون الجواب أن صاحب
 التعدي يريد أن يستثير القتال ، وهكذا .

معانٍ مختلفات لكلمة « معنى » ومن بينها أن أرى رسماً على الورق (هو
 رسم كلة أو عبارة) فأسأل : ما معناه ؟ ليكون الجواب إشارة إلى ما قد جاء هذا
 الرسم ليرمز إليه . . وهكذا ترى أن « المعنى » دائماً هو أن شيئاً يرمز إلى شيء ،
 وكلا الشئين يكونان من كائنات العالم الواقع .

غير أننا هاهنا سنقتصر حديثنا على مجموعة واحدة من مجموعات الأشياء الراضية ،
 وهي مجموعة الألفاظ والبارات اللغوية ، وسنستصور دنيانا الواقعة ذات شقين :
 فالكائنات والوقائع من جهة ، واللفظة التي ترمز إليها من جهة أخرى ؛ وإذا كانت

دراسة الكائنات والوقائع هي من نصيب العلماء كل فيما يختص به ، فإن اللغة باعتبارها رموزاً تشير إلى عالم الأشياء هي وحدها المجال التي تجول فيه الفلسفة بالمعنى الذي نريده لها ، ومن ثم نقسم ما يقال الآن من الفلسفة — على الأقل بالمعنى الذي نريده لها — إنها علم « المعنى » .

لكن الفلسفة إذ تجمل « المعنى » موضوع بحثها على وجه التعديد ، فهي لا تريد بذلك أن تكتب القواميس لتضع إلى جانب كل كلمة معناها ؛ ففرق بين أن يسأل المتعلم عن معنى لفظة أو رمز معين ، كأن يسأل : ما معنى « زاوية قائمة » أو « قرصناي » أو « اشتراكية » ؟ وبين أن يسأل الفيلسوف قائلاً : ما المعنى ؟ ما الشروط التي تتوافر في الشيء الذي نقول إنه « معنى » لشيء آخر مهما كان نوع الشئين ؟ فالأمر هنا شبيه في عالم الاقتصاد بالفرق بين أن يسأل سائل : « ماذا أستطيع شراءه بهذا القرش ؟ » أو « بكم تباع الأقة من اللحم ؟ » وبين أن يسأل الاقتصادي قائلاً : ما هي القوة الشرائية بصفة عامة ، بغض النظر من الثمن المدفوع والشيء المشتري في الحالات الخاصة من حالات البيع والشراء . والبحث في « المعنى » ماذا يكون وكيف يكون هو الشغل الشاغل لكثرة النظري من المختلين بالفلسفة في يومنا هذا ؛ وليس الأمر جديداً كل الجدة ، فمقراط لم يشغله شيء بمقدار ما شغله تحديد المعنى لهذه الكلمة أو تلك ، وكذلك أفلاطون في مواضع كثيرة من محاوراته يجمل تحديد المعنى جزءاً هاماً من عمله الفلسفي ، وأرسطو في منطقته قد جمل « التعريف » الذي يحدد معاني الكائنات موضوعاً لبحثه ؛ وكثير جداً غير هؤلاء من فلاسفة المصور الوسطى وفلاسفة العصر الحديث قد جعلوا مشكلة المعاني وتحديداتها أمراً جديراً بالاهتمام والبحث ، لكن الموضوع لم يكن قط على نحو ما هو عليه اليوم من حيث يراد له أن يكون هو موضوع الفلسفة التي لا موضوع لها سواء ؛ ذلك لأن أولئك الفلاسفة الأولين حين كانوا يبحثون في المعاني كانوا من جهة يبحثون في تحليل الإدراكات بغض النظر عما تشير إليه ، ومن جهة أخرى كانوا يظنون أن عمل الفلسفة الرئيسي هو البحث في حقيقة الوجود نفسه ، فلا يأس — مثلاً — في أن يتحدث

الفيلسوف من الفك ومن التطور كما يتحدث العلماء ؟ فالفرق بين الماصرين
والأسلاف من حيث اهتمام الفريقين بالمنى هو باختصار - وسنذكر الأمر تفصيلاً
فيما بعد - أن الأسلاف كانوا يحملون وحدة التحليل هي مفهوم الكلمة الواحدة ،
فما « الشجاعة » مثلاً وما « الروح » ؟ بينما الماصرون يحملون الوحدة هي الجملة ،
أو إن شئت قل بإصطلاح النطق أنها القضية ، لأن الرموز اللغوية كلها تكون بغير
معنى إلا إذا وضع الرمز في قضية ، لماذا ؟ لأن قوام العالم الخارجي هو كائناته الجزئية
وهي مجتمعات بعضها مع بعض في « وقائع » ، والواقعة الواحدة لا تصور ما
إلا أنه تكون كائنات مقابلة للجزئيات التي هي أطراف الواقعة ، وعلاقاتها مقابلة
لرؤاها التي تصل هاتيك الأطراف فتجعل منها واقعة واحدة .

وفرّق آخريّن الماصرين والأسلاف في اهتمام الفريقين بالبحث في « المنى »
وهو أنه بينما الماصرون يقصرون أنفسهم على جانب اللغة وحده يحللونه من حيث
قوته الزاهرة ، ترى الأسلاف يتناولون بالبحث جانب الكون الرموز إليه ؟ فيبين
عمل الماصرين منطق صرف - أي تحليل للكلام من حيث دلالة ومعناه -
ترى عمل الأسلاف يماز المنطق إلى حيث البحث في الطبيعة بل وفيها وراءها .

- ٢ -

وما منا بسدد الخصائص العامة التي تميز الفلسفة الماصرة عما سبقها ، وهي
اهتمامها بالبحث في « المنى » وجعلها القضية - لا الالم - هي وحدة الفكر
التي ينتهي إليها التحليل ، فجدد بنا أن نستطرد قليلاً لنذكر المراحل الرئيسية التي
تطور الأمر خلالها حتى أصبح على ما هو عليه اليوم .

ليعجب القارى ما شاء له العجب إذا ما علم أن الفلاسفة لم يفكروا تفكيراً
جاداً في تحديد موضوعهم إلا منذ عهد قريب ، فلم يكده واحد منهم يسأل نفسه :
ماذا تحاول الفلسفة أن تصنع مما ليس يصنع مثله العلم الطبيعي أو العلم الرياضي
أو اللاهوت ؟ ولعل « كانت » أن يكون أول فيلسوف حديث باق هذا السؤال
جداً ومحاول الإجابة عنه إجابة يقرر بها أن علماء الرياضة والطبيعة ورجال اللاهوت

لم أن يقولوا ما يريدون أن يقولوه ، فليس من شأن الفيلسوف أن يشاركهم القول ، ولا أن يحكم على قول معين بالصواب وعلى آخره بالخطأ ، ولكنه يتناول هذه الأقوال المختلفة ليجت من الشروط التي ينبغي أن تتوافر حتى يمكن إطلاقاً لمصاحب القول أن يقول ما يقوله

على أن المهمة التي تضطلع بها الفلسفة على وجه التحديد ، متميزة بها عن سائر العلوم ، لم تبلور ولم تستوقف الأنظار بصورة واضحة إلا في أوائل هذا القرن العشرين ؛ وإذا جاز لنا أن نسمي البحث في تحديد موضوع الفلسفة « فلسفة الفلسفة » كان لنا أن نسأل متعجبين : كيف أمكن للفلسفة طوال عصورها أن تغلف شئ جوانب المعرفة ولا تغلف نفسها ؟ كيف أمكن للفلاسفة أن يتعرضوا لكل ما قد تعرضوا له من شئون المعرفة والكون ولا يتعرضوا أولاً لرمم معالم طريقها ؟

لم نحاول الفلسفة إلا منذ عهد قريب جداً أن تحدد الرقعة التي تبنى عليها دارها ، ولا يجب أن رأيناها تجاوز حدودها وتبنى على أرض الجيران ، حتى نهض هؤلاء الجيران فطردوها من أرضهم واحداً بعد واحد ؛ حتى أواخر القرن الماضي - ودع عنك القرون السوالمف - لم يكن للفيلسوف عمل خاص كما يكون - مثلاً - لعالم النبات أو عالم الكيمياء عمل خاص ؛ فكان الفيلسوف هو المألومة كائناً ما كان العلم الذي يحيط به ؛ فلم يكن مما يخرج بالكلمة عن معناها المؤلف ، أن تسمى عالم الفلك أو عالم الكيمياء أو عالم النبات فيلسوفاً ؛ ولم يكن مما يخرج بالأمر من حدوده المؤلف أن يجيء إنتاج الفيلسوف محتوباً على ضروب من العلم مختلفات ؛ فإن حيناً فيلسوف بمنطقه وبطبعه على السواء ؛ ودبكات فيلسوف بنظرية المعرفة وبنظرية البصريات على السواء ؛ أليس عجيباً ألا تنشأ في اللغة الإنجليزية كلمة تدل على العلم بمعناه الخاص (أعني كلمة Science) إلا في القرن الماضي ، فصاغها من صاغها لأول مرة عام ١٨٤٠^(١) ؛ ثم أليس عجيباً ألا يكون هذا في اللغة العربية كلمة تدل على هذا المعنى الخاص حتى اليوم ؛ فكلمة « علم »

(١) Olbert Ryle, British Philosophy in Mid-Century ص ٢٥٧ .

ركلة « عالم » بالمعنى الذى يحدد استعمالها لعلوم الطبيعة ، لا تعرضها للفئة العربية ، وكل من تعلم شيئاً فهو عالم ومعرفة علم ، فدارس الشريعة عالم ودارس النجوم والصرف عالم ، كما أن دارس الفلك أو الكيمياء عالم — نعم ، لم يكن للفلسفة معنى بقصرها في ميدان متميز عن ميادين العلوم الطبيعية والرياضية وعن ميدان اللاهوت ، إذ كان للفيلسوف أن يتحدث فيما شاء من هذه الموضوعات ، غير متميز — أحياناً — إلا بشئ واحد ، وهو أنه لا يعتمد على شهادة الحس في ملاحظاته وتجارب ، بل يعتمد على ما يستخرجه من جوفه صميمياً بما يسمى « الحدس » أو البصيرة النافذة إلى حقائق الأمور دون حاجة منه إلى ممارسة هذه الأمور بحواسه الظاهرة .

ولعل الخطوة الرئيسية الأولى في الطريق إلى تحديد الفلسفة وتحديد عملها ، قد جاءت أول ما جاءت على أيدي فئة من رجال الرياضة ، مثل « فريجه » و « هوسرل » و « رسل » الذين أرادوا أن يخلصوا الرياضة من كل شائبة تشوبها مما ليس بالرياضة في طبيعتها ، أحس أن يخلصوها من كل ما هو تجريبي أو نفسي ، ذلك لأن الدركات الرياضية كانت حتى « جون ستيوارت مل » في القرن الماضي مخرجة مختلطة بسنوف من المعرفة التي نجىء من طريق الحواس ، أو التي نجىء من طريق الاستبطان لما يجري في الشعور ؛ ففكرة العدد ٢ مثلاً ، أو فكرة الثلث القائم الزاوية قد جاءت إلينا من تميم وصلنا إليه خلال ما قد شاهدناه بحواسنا من أزواج أمثلاث ، فلافق بين الطريقة التي كونت بها فكرتي عن « الشجرة » بصفة عامة والطريقة التي كونت بها فكرتي عن العدد ٢ أو عن الثلث القائم للزاوية ؛ فكل من الطرفين يبدأ من مشاهدات جزئية وينتهي إلى تميم كلي — هكذا كان يقول « مل » لأنه لم يكن يفرق من حيث الأساس المنطقي بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية ، كما لم يكن أغلب الفلاسفة من قبله يفرقون ، إلا أن اتجاه السير يختلف عنده عنه عندهم ؛ فبينما هو يجمع العلوم الرياضية كالعلوم الطبيعية في طريقة تحصيلها لأنها تجريبية مثلها واحتمالية مثلها ، كان الفلاسفة السابقون يجمعون العلوم الطبيعية كالعلوم الرياضية في طريقة الوصول إليها ، لأنها قبلية

مثلاً ، يدركها العقل بغير حاجة ضرورية إلى تجربة الحواس ، ولهذا فهي بديهية
مثلاً ، أو ينبغي أن تكون كذلك .

ثم جاء في النصف الثاني من القرن الماضي هؤلاء الرياضيون يحاولون تحليل
الرياضة مما يخلطها بعلوم الطبيعة ، لأنهم رأوها مختلفة عنها في أساسها المنطقي نفسه ؛
فرياضة البعثة لا نحصلها بالاستقراء كما نحصل العلم بكائنات الطبيعة ، كلا ،
ولا نحصلها بالاستبطان النفسى كما نحصل العلم بذواتنا الشاعرة ؛ فحقائق الرياضة
البعثة من صنف فريد ، لا هو شبيه بهذا ولا بذلك ؛ فمطلعاتها محددة
وبراهينها قاطعة ، ونظرياتها تصدق صدقاً ضرورياً وشاملاً — نعم ، إن المنطق
الصورى (وهو جزء من الفلسفة بمعناها في العرف القديم لكن ما كل فلسفة
منطق في ذلك العرف) — كالرياضة — يحدد مصطلحاته ، ويقطع في براهينه ،
ونجى نظرياته صادقة صدقاً ضرورياً وشاملاً ، فلا فرق بين أن تقول في الرياضة
إن $2 + 2 = 4$ ، وأن تقول في المنطق الصورى إنه إذا كانت a هى b ،
وكانت b هى c ، كانت a هى c ؛ فإذا كانت الرياضة والمنطق الصورى مما
لا يميلان الكائنات الطبيعية المحسوسة موضوعهما ، ولا يميلان الشاعر النفسية
موضوعهما كذلك ، فأين يقع ذلك الموضوع ؟ أبكون هنالك مجال آخر إلى جانب
المجالين اللذين قد جرى العرف طوال المصور على قسمة العالم إليهما ، وهما : الطبيعة
من ناحية والذات من ناحية أخرى ؟ نعم — هكذا أجاب هؤلاء الرياضيون بأدى
ذى بدء إذ نهضوا لتخليص الرياضة من شوائب التجربة الحسية والشاعر النفسية
في آن مما ؛ نعم هنالك مجال ثالث إلى جانب الطبيعة والنفس ، وكائناته كائنات
منطقية خالصة ، فلا هى من « مادة » كالطبيعة ولا هى من « وجدان » كالنفس
والشعور ؛ كائناتها منطقية خالصة ، مثل « كل » و « إذا » و « أو » و « حق »
و « باطل » و مثل « الفئات » (أى الأنواع) و « الأعداد » و « استنباط النتائج
من مقدماتها » وغير ذلك ؛ ولرقلنا إنه قد تبين أن هنالك مجالاً ثالثاً إلى جانب
مجال علم الطبيعة وعلم النفس ، وأن ذلك المجال الثالث يشمل كائنات منطقية
خالصة ، قد قلنا باتصال إن جانباً من ميدان الفلسفة — جانباً واحداً على

الأمل - وهو المنطق - قد خرج من نطاق البحث الفلسفي كما كان مفهوماً في
عصور التاريخ .

واعقبت ذلك مرحلة أخرى ، حرمت فيها الفلسفة من جانب آخر من جوانبها ،
وذلك حين انتقل علم النفس من ميدان الاستبطان الذاتي إلى ميدان البحث
التجريبي والحساب الإحصائي ، وبعد أن كان الفلاسفة الباحثون في النفس
الإنسانية كيف تفكر وكيف تعرف وكيف تسير الجسم في طريق سلوك
معين ، أقول بعد أن كان هؤلاء الفلاسفة الباحثون في النفس الإنسانية من
شئ نواحيها يمدون أنفسهم من الاشتغالين « بالعلوم العقلية » ، جاءت التجارب
الطبية في معامل علم النفس الجديد لتتناول بآلاتها ومقاييسها وإحصاءاتها ما كان
هؤلاء يتناولونه - وهم جالسون على كراسيهم - بالتأمل الحدسي ؛ وما هنا
تسأل العلوم : ماذا يتوهم رجال الفلسفة من موضوعات « المعرفة » و « الأخلاق »
و « المنطق » إذا لم تعد هذه الأشياء من الحالات التي يصح فيها القول بمجرد
التأمل الحدسي !

ثم جاءت خطوة ثالثة وأخيرة في تطور موضوع البحث الفلسفي ، كما كان
مفهوماً عند النظرة التقليدية ، قد خرج المنطق الضوري ليكون مع الرياضيات في
مجال مستقل عن مجال الطبيعة والنفس ، ثم خرج علم النفس ليدخل معامل
التجارب وقوائم الإحصاء مع سائر العلوم الطبيعية ، وأخيراً جاء « برتناو »
(فيلسوف نمساوي كان أستاذاً بجامعة فيينا في أواخر القرن التاسع عشر) ليرد
مبدأ استمد أسوله من فلسفة المصور الوسيط ، وهو أن الحالات العقلية والعمليات
العقلية كلها لا بد أن تشير إلى شيء خارج حدودها ؛ فكما يقال عن الفعل التمدي
أنه يتطلب حتماً مفعولاً به ليتم معناه ، فكذلك يقال عن أية حالة أو عملية عقلية إنها
تمتدية بحيث تتطلب طرفاً خارج كيانها ليتم معناها ؛ فالفكرة من أفكارك لا بد
أن تكون فكرة عن شيء ، والحالة الوجدانية في لحظة معينة من حياتك لا بد أن
تكون وجداناً متعلقاً بشيء ، وعلى الجملة لا بد لكل فعل شعوري من موضوع

ينصب عليه ، فلا تفكير ولا وجدان ولا إرادة « في الهواء » كما يقولون ، بل يتعجب أن يكون لهذه الحالات الشعورية كلها أطراف خارجية تتعلق بها ؛ إنك إذا قلت إنى أرى ، فلا بد أن تكون الرؤية منصبة على صرعى ؛ وإذا قلت إنى حزين فلا بد أن يكون الحزن ناشئاً عن شيء بمتى فى نفسك ؛ وهكذا ؛ وليست الحالة الشعورية من طبيعة الشيء الذى يكون مدارها ؛ فقد أنجيل — مثلاً — جنبة لها وجه امرأة وذيل سمكة ، فيكون خيالى هذا كائناتاً عقلياً موجوداً وجوداً فعلياً مع أن الشيء الذى يتعلق به الخيال — وهو الجنية — ذو جسم مشكل على نحو معين وليس له وجود ؛ وقد أفرض أننى أسكن قصرأ شاعخاً ، فيكون الفرض حالة عقلية موجودة فعلاً فى بجرى شعورى ، على حين أن موضوع الفرض غير ذى وجود ؛ وباختصار فإن الحالة الشعورية أو الفعل الشعورى شيء غير موضوعه الذى يتعلق به .

وتبع « برتانو » اثنان من تلاميذه ، هما : « مينونج » و « هوسرل » وهما كما ذهب أستاذهما إلى مبدأ « التعدى » الذى شرحناه ، والذى يشترط لأى فعل شعورى طرفاً يتعلق به ليتم معناه ؛ غير أن « مينونج » و « هوسرل » قد اقتصرا فى بحثهما على الحالات العقلية الإدراكية دون الحالات الشعورية الأخرى من وجدان وإرادة ، وانتهى كلامهما إلى القول بأنه لا بد لكل تصور عقل ، أو حكم ، أو تذكر ، أو استدلال ، أو غير ذلك من العمليات الإدراكية ، لا بد له من طرف خارجى يشير إليه ويتعلق به ؛ فإذا تكوّن فى رأسى تصور كلى مثل « إنسان » أو حكم مثل « الإنسان قان » أو استدلال مثل « إذا كانت الحرارة تذيب الأجسام فعلى إذن تذيب الجليد » — إذا تكوّن فى رأسى شيء من هذا ، فلا بد أن يكون هنالك شيء خارجى يكون هو معنى هذه الأشياء ومثبتاً لصدقها ؛ ولكن أين معاهها أن تكون ؟ إننى قد أفرض ما ليس له وجود فى العالم الطبيعى ، كأن أفرض — مثلاً — أن شجرة سمقت بفروعها حتى بلغت عنان السماء ؛ كيف يكون لهذا الفرض معنى إذا لم يكن هنالك الكائن العقلى الذى يصوره الفرض ؟ لكن هذا الكائن العقلى الذى يجعل للفرض معنى ليس له وجود فى العالم الطبيعى ،

كلا ولا وجود في عالم النفس ، لأن الشجرة التي هي من خشب وجنود وفروع لا تكون داخل الرأس ؛ إذن فإين يكون الشيء الذي يحصل لهذا القرض من ؟ إن يكون للشيء الذي يحصل معنى بكلمة « إنسان » ؛ إنها كلها أشياء لا بد من افتراض وجودها ليكون لكلامنا معنى ، وإذن فلا بد من افتراض مجال ثالث أو عالم ثالث إلى جانب الطبيعة من جهة والنفس من جهة أخرى ، هو مجال « للماني » وهو هو نفسه المجال الذي تختص به الفلسفة والمنطق لتترك الطبيعة للعلوم والنفس للعلم ؛ فإين كانت الكائنات الطبيعية من ضوء وصوت وكهرباء وماء ونبات من شأن على الطبيعة والحياة ، ثم إن كانت أفعال الفل والفلاسفة من شأن علم النفس ، فهناك مجال ثالث هو ميدان الرياضة والفلسفة والمنطق ، وأخيراً المجال الذي تكون كائناته هي ما تشير إليه أفكارنا ومشاعرنا وأحكامنا ؛ فالفكرة أو الوجدان أو الحكم ليس ضوءاً ولا صوتاً ولا شجراً ولا ماء حتى يكون موضوعاً للعلوم الطبيعية ، وليس هو مجرد حالات عابرة يجري بها تيار العقل ، تظهر وتختفي ، ليكون مما يبحثه علم النفس ، ولكنها ثوابت ولا بد أن تكون مشيرة إلى ثوابت مثلها كائنة في عالم وحدها

وما إن استهل القرن العشرون بشتواته الأولى ، حتى أدرك رجال الفلسفة والمنطق أن مجال نشاطهم ليس هو مجال العلوم الخاصة ، فليست الفلسفة علماً يقف إلى جانب العلوم الأخرى من طبيعة وكيمياء وفلك ونفس ؛ كلا ، ولا هي بما يحصل بالاستقراء وللشاهدة وإجراء التجارب ؛ بل هي تجول في هذا المجال الثالث الذي أشار إليه « مينوج » و « هوسرل » والتي قوامه معاني ما يطوف بمقولتنا من أفكار ومبادئ ؛ وبخاصة في العلوم الصورية التي هي المنطق والرياضة ؛ فإين وجد - مثلاً - معنى قانون الثانية في المنطق الذي يقول إن الشيء يظل هو ما هو ، أي أن $a = a$ ، وإين وجد معنى العدد صفر أو العدد ٣ أو أي عدد شئت ؛ وإين وجد معنى الفلك والمادة ؟ لا تقل إنك وجد هذه المعاني في دنيا الأشياء الجزئية فوجد قانون الثانية - مثلاً - في أن صدقك محمداً هو اليوم ما كان بالأمس ، ونجد معنى الثلاثة في هذه البرهانات الثلاث ، ومعنى العشرة في هذا القرش ؛

لا قل ذلك لأن هذه كلها تعبيقات جزئية للمكرة ، وأما معنى المكرة نفسها فلا بد أن يكون شيئاً آخر غير تطبيقاتها ، بحيث لو استمت هذه الحالات التطبيقية كلها بنيت المكرة من جهة ومعناها من جهة أخرى ؛ وأمود ما سأل إن يكون معناها ؟ وحوار « مينوخ » و « هوسرل » هو أن للمنى إنمّا يكون في عالم ناك غير عالم الطبيعة وعالم النفس

ذلك إذن أملاطونية من طراز جديد ؛ فقد كان أملاطون يقرص إلى حاسب العالم الطبيعي والعالم القمى عند الواحد من الناس ، علماً ثلثاً قوامه معانى الأفكار الكلية التى تكون فى العقل الإنسانى ؛ مثلاً ، هناك جزئيات فى العالم الطبيعي ، كأفراد الناس من زيد إلى عمرو وخالد ، ثم هناك فى عقل مكرة عامة كلية من « الإنسان » وهى فكرة تتمثل فى زيد وعمرو وخالد ، لكن هؤلاء ليسوا معناها إذ قد ينمى هؤلاء الأفراد وتبقى فكرة الإنسان تتطلب معنى ، وأخيراً هناك عالم ناك يفترض وجوده أملاطون ، هو عالم المثّل ، يحمله مقراً لما فى الأفكار الكلية التى فى رؤوسنا ، ففكرة « الإنسان » تجد معناها فى مثال الإنسان ، أى فى تعريفه أو جوهر حقيقته ، الذى هو من كائنات العالم الثالث .

أقول إنها كانت أملاطونية من طراز جديد ، تلك التى جاء بها « برتنامو » و « مينوخ » و « هوسرل » حين افترضوا عالمًا ثالثاً إلى جوار الطبيعة والنفس يكون هو المجال الذى نلتصق فيه معانى أفكارنا ؛ نعم قد كانت لفظة قوية منهم وجهوا بها أنظارنا إلى « المعنى » وضرورة أن يكون هو الشاغل الأول للفيلسوف ، لكن لماذا نضطر إلى خلق عالم ناك ليكون مستقراً للمعنى ؟ إننا قد نواقهم على أن معنى قضية ما ، مثل « إذا كانت أ أصفر من ب ، وكانت ب أصفر من ح ، كانت أ أصفر من ح » - نوافق على أن قضية كهذه لا نجد معناها قائماً بين الأشياء ، ولكن هل لابد للمنى أن يكون « شيئاً » حتى اضطر إلى البحث له من عالم يستقر فيه ؟ ألا يجوز أن يكون المعنى هو طريقة أداء تناولها ما فى الطبيعة من أشياء ، فإن وجدت أن القضية المذكورة أداة تمكّنى من التصرف المعلى فى أشياء الطبيعة كانت ذات معنى وإلا فعلى بنير معنى ؟

اننى لو جعلت اللس هو طريقة الأداء ، زالت ضرورة العالم الثالث ، عالم المانى ، بهذا يكون « اللس » لا هو من الأشياء الطبيعية ولا هو من الحالات النفسية ، لا لأنه من كائنات عالم ثالث ، بل لأنه ليس كائناً على الإطلاق ، أى ليس شيئاً ، بل هو طريقة عمل ووسيلة أداء .

فإذا قلنا إن الفلسفة هى علم المانى وجب ألا نفهم من ذلك أنها علم يتناول أشياء بذواتها مستقلة عن هذا العالم بشقيه الطبيعى والعقلى ، بل هى علم المانى كما هى متشكلة فى هذين المجالين ، والأمر هنا شبيه بقولنا عن الاقتصاد إنه علم القيم فى عمليات التبادل ، حين لا تريد بالطبع أن تقول إن هناك مجالات ثلاثة : مجال السلع ، ومجال النقود ، ومجال القيم فى عمليات التبادل ، وأن هذا المجال الثالث هو مجال البحث فى علم الاقتصاد ، إنما بالطبع لا تريد شيئاً كهذا ، بل تريد أن تجعل القيم فى عمليات التبادل متشكلة فى مجال السلع والنقود^(١) .

الفلسفة هى علم المانى ، ومائلها - كما يقول ونجمنشتين - هى مسائل لتوبة ، بمعنى أنها تتحلل بتحليل العبارات التى تمر عنها ، لكما لا قصد أن يكون البحث اللغوى هنا من قبيل النحو أو الصرف أو طريقة النطق أو البلاغة وما إلى ذلك ، بل تريد بحثاً ينصب على منطق اللغة من حيث هى أداة ترسم لنا طرائق السلوك لذاء العالم الذى نعيش فيه .

- ٣ -

الجملة اللغوية كائناً ما كان نوعها مؤلفة من عدد من الكلمات ، ومعناها مستمد من معانى كلماتها ، ولا بد أن تكون بين هذه الكلمات وحدة تجعل منها رمزاً واحداً له من الخصائص ما ليس للكلمات المفردة الداخلة فى تكوينها .

لقد أسلفنا لك القول فى الفصل السابق عن مدلولات الكلمات وهى مفردة ، وذكرنا لك منها أربعة أنواع ، فنوع تكون الكلمة من كلماته اسماً لسمى واحد لا يتكرر ، وهذا الشرط يتحقق فى اسم الإشارة « هذا » ويتحقق بطبيعة الحال

(١) Gilbert Ryle, British Philosophy in Mid-Century ٢٥٧ - ٢٦٢

أن يكون كل هذا الاسم سواء وإلا فقد وظيفته التي من أجلها توجد ، ونوع
 ثان تكون الكلمة من كلمات اسمها لمجموعة أعضاء تجتمع كلها في فئة واحدة لتشاء
 نفعها ، مثل « إنسان » وفي مثل هذه الحالة لا يتحتم أن يكون للاسم معنى ،
 لاحتمال أن تكون الصفات المبال عليها الاسم غير متحققة تحقّقاً فعلياً في فرد
 من الأفراد ، ولذلك نجد هذا النوع من الكلمات رموزاً ناقصة لجواز أن يوجد
 الرمز بغير الرموز إليه ؛ ونوع ثالث كلمات بغير مدلول في عالم الأشياء ، لكنها
 ضرورية في بناء الجملة بما توجد من الروابط بين كلماتها ، مثل « إذا » و « ليس »
 وأمثال هذه الكلمات يسمونها بالكلمات المنطقية لأنها هي التي تحدد صورة الجملة
 ونحدد حالات صدقها ، ونوع رابع وأخير قوامه كلمات دالة على قيمة جمالية
 أو خلقية أو صبرة من الفضائل ، وأمثال هذه الكلمات يشير إلى داخل للتكلم
 ولا يشير إلى شيء خارج ، ومن هنا كانت بغير معنى إذا قصدنا بالمعنى مدلولاً
 خارجياً يشترك في مشاهدته أكثر من شخص واحد .

لكن ما كل صف من الكلمات يكون جملة ذات معنى ، فأول ما يشترط
 ليكون للجملة معنى هو أن تكون بين كلماتها رابطة توحد بينها في رمز واحد
 له من الخصائص ما ليس لفرداته ؛ وكثيراً ما يندمج التركيب النحوي اندماجاً
 بنظائراً من حقيقة العناصر المكونة له فلا يدل على شيء أن يحمل العبارة النحوية التي
 يكون لإمامها ، أن يطمئن أولاً إلى أنها جملة واحدة لا مجموعة من الجمل متداخل
 بعضها في بعض ، وذلك لأن ما يسمونه النحوي جملة واحدة قد لا يكون كذلك من
 الناحية المنطقية فنالناحية المنطقية لا تكون الجملة جملة واحدة إلا إذا كانت دالة
 على واقعة بسيطة واحدة ؛ ولا يستطيع من يريد مراجعة الكلام ليتحقق من صدقه
 أن يحكم على الجملة بصدق أو بكذب إلا إذا كانت جملة واحدة قابلاً لواقعة بسيطة
 واحدة ، وعندئذ يمكنه مراجعة الجملة على الواقعة فيتبين صدقها أو عدم صدقها ؛
 فبلورة كنهه : « أبو بكر وعمر من الخلفاء الراشدين » ليست جملة واحدة بل جملتان
 هما : « أبو بكر من الخلفاء الراشدين » و « عمر من الخلفاء الراشدين » ولا يتوقف
 صدق الواحدة على صدق الأخرى ، وكل منهما يتطلب تحقيقاً يشبه على حدة ؛

أما قولنا «أبو بكر» ومساوئيل في الطول، فهو جملة واحدة من الناحية المنطقية لأن الرجوع في معناها واقعة خارجية واحدة، ونسوق لك مثلاً آخر يوضح الفرق بين ما هو جملة واحدة من الناحية المنطقية وما هو أكثر من جملة؛ فعبارة مثل قولنا: «خرجت بالأمس» و«كان المطر هائلاً» جملتان لا يتوقف صدق الواحدة على صدق الأخرى، وما: «خرجت بالأمس» و«كان المطر هائلاً» قد يكون صدقاً أن خرجت بالأمس لكن المطر لم يكن عندئذ هائلاً، وكذلك قد يكون صدقاً أن المطر كان بالأمس هائلاً، لكنني لم أخرج من الدار؛ أما قولنا: «خرجت بالأمس حين كان للمطر هائلاً» فجملة واحدة لأن تحقيق الشرطين لا يكون إلا بمراجعة واقعة خارجية واحدة، فهل كان في اللحظة الفلانية من لحظات الأمس أن حدث حدثان معاً، هما خروجي ونزول المطر؟

ولا نكون الجملة جملة واحدة من الناحية المنطقية إلا إذا بلغت من البساطة حداً يستحيل منه انقسامها إلى جملتين أو أكثر؛ ولا تبلغ هذه البساطة في التحليل إلا إذا بلغنا مرحلة تكون فيها الأسماء الواردة في الجملة أسماء أعلام، أي أسماء حالات جزئية بالمعنى الذي شرحناه فيما مضى؛ ذلك لأن وقائع العالم الخارجي التي تتفرع عنها الجمل لا تتحكم عليها بالصدق أو بالكذب، لا تكون إلا حالات جزئية مرتبطة بعضها ببعض بهذه الرابطة أو تلك؛ نقول — مثلاً — «المصري يتكلم اللغة العربية» ظاهراً بسيطاً، لكنها ليست كذلك من وجهة النظر المنطقية، لأن كلمة «المصري» ليست اسماً على حالة جزئية واحدة، بل هي كلمة عامة تنطبق على أي واحد من المصريين، وبهذا تكون بمثابة عبارة وصفية تلخص مجموعة من الصفات إذا ما توافرت في شخص كان مصرياً؛ وإذن فهي بالتالي «رمز ناقص» أي أنها رمز لا يرمز إلى شيء بعبارة، وعلى ذلك فلا يمكن تحقيق القضية التي وردت فيها هذه الكلمة إلا إذا أضمت مكان «المصري» اسماً آخر ذا دلالة جزئية محددة معينة، وبهذا يصبح الرمز للنقص رمزاً كاملاً؛ نرى هل إذا وضعت مكانها اسماً «كالمفاد» بحيث أصبحت الجملة «المفاد يتكلم اللغة العربية» أكون قد وصلت بذلك إلى جملة بسيطة أكلاً، ولا هنا، لأن «المفاد» ليس حالة جزئية واحدة،

بل هو سلسلة طويلة من حالات ، هو تاريخ بأسره ، وحالات الماضية لم تعد
 بما يمكن الإشارة إليه باسم الإشارة « هذا » ؛ وإذن فلا بد من تحليل « المقاد »
 إلى حالات ، لأضع إحدى هذه الحالات فقط ، موضوعاً للحديث ، كأن أحد
 الحالة للمينة بالتقاء نقطة من السكان مع لحظة من زمان ، أو أن أحدها بالإشارة
 للبائنة إليها قائلاً : هذا يتكلم اللغة العربية ؛ وإلى هنا نكون قد فرغنا من الوصول
 بالوضوع وحده إلى المرحلة القرية البسيطة التي تقابلها في عالم الواقع حادثة قرية
 بسيطة كذلك ؛ وبقي أن نحلل الصفة الواردة في الجملة مثل هذا التحليل ؛ فالمقاد
 في اللحظة التي أشير إليه فيها لا يتكلم « اللغة العربية » كلها ، بل هو ينطق
 بعبارة منها الآن ، وقد نطق بعبارة أخرى في لحظة ماضية ، وهكذا ؛ وإذن
 فكل ما استطيع الإشارة إليه من وقائع الدنيا فيما نحن بصدده ، هو إحدى
 حالات المقاد ، وهي حالة نطقه بإحدى عبارات اللغة العربية ؛ ثم أجز لنفسى بعد
 ذلك أن أضف سلسلة الحالات كلها التي هي تاريخ حياة المقاد وأجل منها كأننا
 واحداً اسمه « المقاد » ثم نأخذ من العبارة الواحدة العربية التي سمعت المقاد ينطق
 بها إشارة تدل على أنه يتكلم من هذه اللغة عبارات غير العبارة التي سمعناها منه ،
 بحيث يجوز أن أقول عنه إنه يتكلم اللغة العربية بغير تحديد .

العالم قوامه وقائع ويصور كل واقعة منها في كلامنا جملة ؛ أو يمكن أن نصورها
 جملة ؛ أما الواقعة الواحدة البسيطة التي لا تنحل إلى ما هو أبسط منها فنقول
 عنها إنها واقعة « قرية » ، وأما الجملة الواحدة البسيطة التي نصورها فنقول عنها
 إنها جملة « قرية » كذلك ؛ والواقعة القرية الواحدة لا تكون أبداً من جزئية
 واحدة كلمة ضوء أو نبرة صوت . إذ لا بد — لكي تكون واقعة — أن تتصف
 هذه الجزئية الواحدة بصفة ما ، أو أن تتصل بغيرها من الجزئيات في مركب
 واحد يكون تقريباً ما دمنا لا نستطيع حله إلى أكثر من واقعة واحدة ، والجزئي
 الواحد من جزئيات الطبيعة يقابله في اللغة اسم العلم ، والصفة التي تصفه في الطبيعة
 يقابلها في اللغة كلمة نسميها باصطلاح للنطق « الممول » ، فإن كان بين الجزئي
 الواحد وغيره من الجزئيات علاقة تربطهما معاً في واقعة قرية واحدة ، كان في اللغة

كلت دالة على هذه العلاقات لتربط بين الأسماء الواردة في الجملة ربطاً يجعل منها جملة
فردية واحدة.

فقد كان ما أشير إليه من وقائع العالم الخارجي هو هذه الورقة التي أُلحِقَ
ولونها الأبيض، كانت الجملة التي تقابل ذلك هي: « هذه الورقة بيضاء » ؛ هذه
قضية بسيطة وتحققها يكون بالرجوع إلى الواقعة البسيطة التي جاءت القضية
مصورة لها ؛ وفي مثل هذه الحالة نستطيع القول عن هذه الجملة إنها ذات « معنى »
لأن مدلولها هناك يشار إليه إشارة مباشرة ، وتنتطبع به الحواس انطباعاً مباشراً ،
فإن ذلك بجملة وصفية أخرى يُظن أن بينها وبين الجملة المذكورة شبيهاً في الصورة ؛
كقولنا مثلاً: « مدينة القرب عليّة » وانظر هل يكون لهذا الكلام « معنى »
بالمعنى الذي حددناه ، وهو أن يكون للقضية مدلول في عالم الوقائع ؟ فاسأل : إن
هو الشيء المسمى « مدينة القرب » ؟ فإذا أشير لك إليه فانظر هل هو منتصف
بضعة المظية ؛ تماماً كما جاز لك أن تسأل إن هو الشيء المسمى « بهذه الورقة »
وإن تنظر في صفة البياض التي وصفت بها ؛ وواضح أنك لن تجد جزئية من
جزئيات الواقع اسمها « مدينة القرب » لأن هذه كلمة أريد بها أن تطلق على مجموعة
كبرى من مجموعات ضخمة ، فهي مجموعة تضم الدين والفن والعلم والحكومة والتربية
والاقتصاد الخ الخ ؛ وكل كلمة من هذه الكلمات في ذاتها تعود فتضم ملايين
الجزئيات ، فالدين كلمة تطلق على آلاف الجمل في مئات المصنفات ، والفن كلمة
تطلق على آلاف وآلاف من قطع الموسيقى وقصائد الشعر والصور والنماثيل الخ
الخ ؛ ويستحيل أن ترجع في العالم الخارجي الواقع إلا إلى مفرد واحد من هذه
الفردات ثم تنسب عليه بمفرد ثانٍ مفرد ثالث ؛ وعلى ذلك فلو أردنا أن يكون
طريق التحقيق لكلامنا مسوراً ، وجب أن يفعل هذا الكلام إلى عبارات
لا تشير كل واحدة منها إلا إلى مفرد واحد من مجمل النصوص الدينية أو إلى مفرد
واحد من الآثار الفنية ، وهكذا ؛ وإذن فليس قولنا « مدينة القرب عليّة » هو
من الأقوال فوات « المعنى » المباشر لأنه قول لا يشير إلى واقعة فردية واحدة ؛

ولا يكون له معنى إلا إذا تحول إلى جمل فدية تتحدث كل منها عن شيء واحد
جزئ يمكن الرجوع إليه بالحس المباشر .

فإن هذا التحليل بما قد ذهب إليه أرسطو وأتباعه من أن وحدة التحليل
التي لا يمكن للتفكير أن يفعل إلى ما هو أبسط منها هي جملة تتحدث عن نوع
بأمره ، أي من فئة بأمرها من الأفراد ، كأن يقال — مثلاً — « الإنسان
قاتل » و « الشر كلام مقفى » وما إلى ذلك ؛ إنه لو كانت كلمة « الإنسان » أو كلمة
« الشر » هي الوحدة الأولية التي يرجع إليها للتحقق من أنها تتصف بما يدعى
للتكلم أنها تتصف به ، لوجب أن أبحث عنها — لا في عالم الأشياء الخارجية —
بل في راس وفي عالم فكري ، لأنه ليس في عالم الأشياء « إنسان » بصفة عامة ،
ولا « شر » بصفة عامة ؛ ولو أخذت بهذه النظرة لانهيت إلى أن أقبل كلام
التكلم سواء أشار إلى دنيا الأشياء أو لم يشير ، ومن ثم يستطيع التكلم أن يتوهم
ما شاء من كائنات ثم يتحدث عنها بما يشاء ، ولا يكون لي الحق — أما السامع —
في مراجعته على دنيا الواقع ؛ ذلك لأنني لو جعلت دنيا الواقع هي الفصيل بيني
وبينه ، لما كان لي بد من الرجوع إلى أفراد بأعيانها ، فلا « إنسان » هناك إلا
زيد وعمر وخالد ، ولا « شر » هناك إلا هذه القصيدة المعينة أو تلك .

كلاً ، لم يوفق أرسطو في تحليله إلى الصواب إذ جعل الأنواع آخر مراحل
التحليل ، وإذا جعل القضايا التي تكون موضوعاتها كلمات كلية هي الوحدات
البسيطة الأولية ؛ فالجملة التي يكون موضوعها فئة لا فرداً ، مثل « الطائر ذو
جناحين » و « بعض من أتموا دراستهم الثانوية يدخلون الجامعة » ليست في
الحقيقة قضية كاملة يمكن الحكم عليها بصواب أو خطأ ، بل هي ما يقولون عنه في
المنطق الحديث « دالة قضية » أي أنها عبارة ناقصة فيها ثقب شاغر محتاج إلى
اسم حزن ليملأه فتكمل العبارة وتصبح صالحة للتحقيق ، فبدل قولي « الطائر ذو
جناحين » أضع مكان « الطائر » اسم طائر بمينه يمكن الإشارة إليه ، فتصبح
العبارة « هذا البيضاء ذو جناحين » وعندئذ فقط يمكن مراجعة القول على الواقعة
التي يشير إليها .

اضف إلى هذا النقص في التحليل الأرسطي لوحدة الفكر قسماً آخر
واضح ، وذلك أنه قد ظن أن كل الأفكار مهما يكن نوعها فهي في النهاية يمكن
ردّها إلى جملة نصف موضوعاً ما بصفة معينة ، أى يمكن ردّها — بلغة المنطق —
إلى موضوع وعمول ، إلى موضوع وما يحمله ذلك الموضوع من صفات ؛
ولكن هذا النوع الذى ظنه أرسطو شاملاً لكل ضروب الفكر إن هو فى
الحقيقة إلا نوع واحد من أنواع كثيرة أخرى ، فإلى جانب الجملة التى تتحدث
عن موضوع واحد بصفة معينة ، هناك الجملة التى تتحدث عن موضوعين فى آن
واحد واسمة بينهما بصلة تربطهما ، كقولى عن بروتس إنه قتل قيصر ، فالحديث
هنا ليس حديثاً عن بروتس أكثر منه حديثاً عن قيصر ، هو حديث عنهما معاً
بما قد وصل بينهما من علاقة هي علاقة القتل ؛ واللغة نفسها تمسكك من أن تبدأ
الحديث بأى الطرفين شئت ، فلا بأس من قولك « قيصر قتل بقتل من بروتس »
فخصف بذلك نفس الواقعة التى تصفها بقولك « بروتس قتل قيصر » ؛ ومضى
هنا أن ليس قوام هذه العبارة موضوعاً وصفته ، بل قوامها موضوعان وما بينهما
من علاقة ؛ وقد يكون فى الواقعة الواحدة أكثر من طرفين ، فيكون فيها ثلاثة
أطراف مثلاً أو أربعة أو أكثر من ذلك ، وعندئذ تأتى العبارة المختبرة عنها ذات
ثلاثة موضوعات أو أربعة أو أكثر ، بحيث يتساوى عدد الموضوعات فى الجملة مع
عدد الأطراف فى الواقعة التى هي موضوع الحديث ، وفى اللغة كلمات أعدت للتعبير
عن العلاقة ذات الأطراف الثلاثة والملاقة ذات الأطراف الأربعة وهكذا ؛ بقول
— مثلاً — إن العدد ٣ يقع بين العددين ٢ ، ٤ هو قول ذو موضوعات ثلاثة
هي (٢ ، ٣ ، ٤) ربطت بينها كلمة « بين » وهكذا .

قد قول ولماذا يترتب على هذا التحليل الجديد للفكر مما لم يترتب على تحليل
أرسطو ؟ أما الفرق بين أن أقول إن عبارة « بروتس قتل قيصر » هي قضية ذات
موضوع هو « بروتس » وعمول هو « قتل قيصر » وبين أن أقول إنها لها
قضية مؤلفة من موضوعين هما « بروتس ، قيصر » ربطت بينهما علاقة ؟ ونجيب
لك عن سؤالك هنا بقولنا إن الفرق عميق فى تكوين وجهة النظر إلى العالم ،

التحليل الأرسطى متبر بصاحبه إلى أن الكون حقيقة واحدة وله هذه الصفة
أو تلك ، وأما التحليل الجديد فبنتهى بصاحبه إلى أن الكون حقائق عدة ؛ ذلك
لأن إذا أخذت بوجهة النظر الأرسطية فأسفل أصعد في سلم الموضوعات من
إدناها إلى أعلاها ، وفي شتى هذه المراحل الصمودية لا يكون لدى ما أقوله عنها
الإصناف تحملها تلك الموضوعات ، حتى أنتهى في غاية الشوط إلى موضوع واحد
يضم كل ما نحته من فروع ولا يكون لدى ما أقوله عن ذلك الموضوع الواحد إلا
صفاته التي يحملها ؛ وأما الآخذ بالتحليل الجديد فلن يشترط بآدى ذى بدء أن
نكون وقائع الكون من صنف معين ، بل سينتظر التجربة وما تأتيه به من
معلومات ، فآنأ تقول التجربة عن شيء ما إنه ذو صفة معينة ، وآنأ تقول عن
شيئين أو عن ثلاثة أشياء إنها مرتبطة برابط لا يجعل واحداً منها أعلى تمها ولا أقل
تمها ؛ وأهم من ذلك كله أن التحليل الجديد للفكر يحتم على صاحبه أن يجعل
الوقائع الجزئية هي وحدها المرجع الذي يرتد إليه الفكر في تحقيق أفكاره
وأفكار الآخرين .

— ٤ —

زيد الفلسفة التحليلية أن تبلغ بتحليل الفكر إلى حده الأدنى ، شأنها
في ذلك شأن العلم الطبي حين يتناول مادة الأشياء بالتحليل إلى غايته القصوى ،
فبنتهى به إلى القرات الأولية وإلى طريقة بناء القرة الواحدة من هذه القرات
الأولية ؛ وإنما ينشد التحليل الفلسفى والتحليل الطبي هذه الوحدات الأولية
في عالم الفكر أو في عالم الطبيعة ، أملا في أن يعرف المركب إذا عرف بساطته
التي يتكون منها .

وقد أنتهى رجال التحليل الفلسفى المعاصرون — وعلى رأسهم رسل —
إلى ما قد أسموه بالقضية القربة وحدة أولية بسيطة ، مخالفين بذلك أرسطو الذى
ظن أن القضية التي تتحدث عن فئة بأسرها وحدة فكرية أولية ؛ والقضية القربة
الأولية — كما أسلفنا لك القول — هي التي تقابلها في عالم الأشياء واقعة قربة

أولية ، كل منهما في مجاله لا يقبل التحليل والانقسام ؛ فالواقعة الندرية الأولية قد تكون جزئية واحدة وصفة تنمها ، وقد تكون جزئيتين أو ثلاث جزئيات أو أكثر مع رابطة تصل هذه الجزئيات لتجعل منها بناء واحداً ، بحيث لو انحلت الرابطة وانفردت الأطراف لم يعد لأى طرف منها على حدة معنى من المعنى الذى كان للبناء وهو متصل ؛ وكذلك القضية الندرية الأولية — على غرار الواقعة التى تعالها — إما أن تكون اسماً واحداً وصفة تنمته ، أو اسمين أو ثلاثة أسماء أو أكثر تصلها كلمة علانية تجعل من هذه الأسماء وحدة واحدة ، بحيث لو أزلنا كلمة العلاقة وانفردت الأسماء لم يعد لأى منها معنى من المعنى الذى كان للقضية وهى بناء متصل .

وزيد الآن أن نغضى فى التحليل خطوة أخرى ، فنقول إنه حتى الجملة التى تكون مكونة من اسم جزئى وصفة تنمته مثل « هذا أحمر » التى نقولها مشيرين إلى بقعة لونية حمراء قائمة أمام الحس (وهذه القضية الوصفية هى أقرب الأنواع إلى القضية كما عرفها أرسطو وأسماعها القضية المحلية) — أقول إنه حتى هذه القضية الوصفية الأولية يمكن تحليلها لبيان أنها هى الأخرى قضية دالة على بناء ذى أطراف وما بينها من علاقة ؛ ولو تحقق لنا ذلك ، لانهينا إلى نتيجة عامة ، وهى أن كل فكرة من أفكار الإنسان ، مهما تكن ذرية بسيطة أولية ، نعى مكونة من أطراف جزئية وعلاقة تربطها ، وبهذا نستغنى استغناء تاماً عن « الصفات » أو عن « الكيفيات » ولا يورد لدينا من العالم الخارجى من جهة ، واللغة أو الفكر من جهة أخرى ، سوى جزئيات ذرية وعلاقات تربطها .

فما تحليل قولنا : « هذا أحمر » ؟ إنه قول لا ييسر لنا قوله ما لم يكن قد مر بنا بآدى ذى بدء بقعة لونية أخبر لنا إليها ونطق مع الإشارة بالصوت « أحمر » فأصبحت تلك البقعة اللونية معنى لكلمة « أحمر » بالتمريف ، حتى إذا ما صرت بقعة لونية أخرى « تشبه » البقعة الأولى ، قلنا عنها إنها « حمراء » وعندئذ يكون تحليل قولنا هذا هو : هناك بقعتان لونيتان : بقعة أ وبقعة ب متشابهتان ؛

وبهذا برتد قولنا « هذا أحر » إلى « أشبه ب » وهي قضية ذات علاقة ثنائية ،
أي أنها قضية ذات طرفين وما يربطهما من علاقة ، وليست هي بالقضية التي تصف
موضوعاً واحداً بصفة معينة .

إن الغاية التي نستهدفها بهذا التحليل وأمثاله هي أن يكون القارئ على وعي
بما يتضمنه الكلام الذي يستخدمه في التعامل من حصة حسية ، حتى إذا ما زعمنا
له بعد ذلك أن الجملة الإخبارية إذا لم يمكن ترجمتها إلى مضمونها الحسي كانت جملة
غير معنى ، أدرك ما ينطوي عليه هذا الزعم ؛ فكل منا يتحدث الحديث المألوف
وهو لا يدري على وجه الدقة من أي جنور نشأ المعنى الذي يراد للسامع أن يفهمه
من ذلك الحديث ، ومهمة الفلسفة التحليلية هي إبراز هذه الجذور الأساسية الخفية ،
لأنها إذا ما انكشف عنها النطاء وُسِّطَ عليها الضوء ، ازدادنا قدرة على فهم
الكلام وتمييز ماله معنى عما ليس له معنى

قد يقول قائل : « الورد أحر » ويظن أنه بذلك إنما يقول عن خبرة بسيطة
مباشرة ؛ على حين أن « الورد » اسم كل يندل على مجموعة وصفية ولا يدل بذاته
على ضرورة أن يكون لهذه المجموعة الوصفية جزئية معينة تلبسها ، وإذن فلا بد
أولاً من أن نستبدل بهذه الكلمة اسماً جزئياً ليكون للعبارة معنى ، فتصبح
« هذه الوردة المينة حمراء » ، ثم تأتي بعد هذه الخطوة التحليلية خطوة أخرى ،
وهي أن تنسب « هذه الوردة » إلى بقعة لونية سبقت رؤيتها وسبق ربطها بكلمة
« أحر » ، لتري أن « هذه الوردة » و « تلك البقعة » شبيهتان ، فيتم التحليل
ويتحقق المعنى مستنداً إلى الخبرات الحسية الماضية والحاضرة ، فالقدي يحمل عبارة
« الورد أحر » ذات معنى ، ويحمل عبارة « الجن أحر » غير ذات معنى ، هو أننا
نستطيع أن نغضى بتحليل العبارة الأولى إلى آخر مراحلها ، على حين أننا لا نستطيع
ذلك بالعبارة الثانية .

على أن المهارات التقنية التي نستخدمها في الحديث تتفاوت تعقيداً في تركيبها ،
وبالتالي فهي تتفاوت صعوبة في تحليلها ؛ فما نحن أولاء قد رأينا أن عبارة جزئية

مثل « هذا امر » لا تتطلب في تحليلها أكثر من أن نضع « هذا » الجزل التي
نحس الآن مع طائفة الجزئيات التي أحسناها فيما مضى ، والتي نراه شبيهاً بها ،
وبهذا يتم لنا فهم المعنى المقصود ؛ لكن ما هكذا عبارة مثل « مات قيصر » ؟ فهنا
نحن إدراك مجموعتين من حوادث ليستا من قبيل واحد ؛ فأما « مات » فهو اسم لحادثة
جزئية وقعت في لحظة زمنية معينة ، ولو كنا مشاهدين لتلك الحادثة لحظة وقوعها ،
وأشرنا إليها قائلين : « هذا موت » لكان الموقف عندئذ شبيهاً بقولنا « هذا
امر » من حيث التحليل ؛ لكننا هنا نريد أن نتصور مجموعتين من الحوادث
مختلفتين اختلافاً بليداً ، تلاقياً مآ في نقطة ما وفي لحظة معينة ، فتكون
من تلاقهما ما نقول عنه « مات قيصر » أما المجموعة الأولى فهي مجموعة للبيانات
التي كان موت قيصر واحداً من أعضائها ، وأما المجموعة الثانية فهي سلسلة
الحالات الجزئية التي تتابعت فكونت ما أسميناه « قيصر » وقد تلاقى هذه
السلسلة عند آخر حلقاتها مع أحد أفراد المجموعة التي يقال لها « موت » فكانت
نتيجة التلاقى هي قيصر في حالة موة^(١) .

هكذا تتفاوت العبارات في درجة تعقيدتها وصعوبة تحليلها ، لكنها جميعاً
ترتد - كما زى - إلى حالات جزئية يمكن التعبير عنها بجمل ذرية بسيطة
أولية ، وبهذا التحليل الذي يردنا إلى أصولها البسيطة ندرك مضمونها الحسى الذي
منه يتولد معناها ؛ وهنا ننتقل إلى « الوحدة » التي لا بد منها في الجملة الواحدة
لترابط أجزاء المضمون الحسى في حقيقة واحدة هي التي جاءت القضية لتعبر عنها ؛
لأنه من الواضح أن معنى القضية الواحدة ليس هو حاصل جمع معاني مفرداتها ،
يدليل أنك قد تشبر من ترتيب المفردات فيتنغير المعنى الجلى مع أن حاصل جمع معاني
المفردات لا يتغير ؛ وإذن « فالوحدة » التي تربط أجزاء الجملة ربطاً يكسبها معناها ،
ذات صلة « بالترتيب » ، أو إذا شئت مصطلحاً رياضياً فقل إن « وحدة » الجملة
ذات صلة « بالتسلسل » الذي يكون بين مفرداتها ، كأنما الجملة عدد ذو أرقام ،
تتغير قيمته بتغير ترتيب أرقامه ، وعلى الرغم من أن العدد يتوقف قيمته على قيم

لرقابه ، إلا أن قيمته لا تكون بالطبع هي حاصل جمع تلك القيم المنفردة .

لكن هذا « الترتيب » أو « التسلسل » الذي يخلع على الجملة معناها الموحد ، لا يزال بحاجة منا إلى تحليل ، فإدراكه أن يكون ؟ إنه يرتد في النهاية إلى تسلسل زمني أي إلى تنابع في لحظات الزمن ، بحيث إذا كانت النتائج في اتجاه معين هو الذي يدل على المعنى الصواب ، كان اختلاف الاتجاه دالاً على خطأ ؛ فنقول إن « بروتس قتل قيصر » لا يعتمد في معناه الجلي على معاني الفئات الداخلة في تكوينه ، وهي (١) فئة الحالات الجزئية التي منها تتكون المجموعة التي نسبها « بروتس » (٢) فئة الحالات الجزئية التي تتكون كل حالة منها حالة قتل مفردة ، ومن مجموعها يتكون معنى كلمة « قتل » ، (٣) فئة الحالات الجزئية التي منها تتكون المجموعة التي نسبها « قيصر » - أقول إن المعنى الجلي لقول « بروتس قتل قيصر » لا يتكون من مجرد حاصل جمع هذه المجموعات ، بل لا بد أن يقع النطق باسم المجموعة الأولى سابقاً على النطق باسم المجموعة الثانية ، وهذا بدوره سابق على النطق باسم المجموعة الثالثة .

وهناك من حيث التسلسل الذي من هذا القبيل ، أنواع ثلاثة ، فمنها التدخل الذي لا يجوز فيه الاتجاه المكسي بحيث تحتفظ للجملة الواحدة بمعناها الأصلي ، وتسمى العلاقة التي تربط الأجزاء في هذه الحالة بالعلاقة الانتمائية ، ومن قبيل ذلك قولنا : « أكبر من ب » ، « أ والد ب » ، « أقبل ب » ، « أ قتل ب » وهكذا ؛ ومنها ما يجوز فيه الاتجاه المكسي مع بقاء المعنى الأصلي على حاله ، وتسمى العلاقة في هذه الحالة بعلاقة التماثل ، ومن قبيل ذلك قولنا : « أ تساوى ب » ، « أ تشبه ب » ، « أ تختلف عن ب » ، « أ تقيض ب » وهكذا ؛ ومنها ما يلتبس فيه الأمر فلا يعرف من الجملة نفسها إن كان الواقع الذي هو معنى الجملة مما يمكن فيه الاتجاه المكسي أو مما لا يمكن فيه ذلك ، ومن هذا القبيل قولنا : « أ يحب ب » فنحن لا ندرى من الجملة وحدها إن كان « ب » يحب « أ » كذلك أو أن الأمر غير ذلك

ومما يمكن من أمر ، فهذا التسلسل بين أجزاء الجملة هو الذي يخلع على الجملة وحدتها ، ووحدتها هي التي تجعل لها معنى غير مجموع معاني مفرداتها ، وإذ إن عبقرية اللغة أن تكون الفاظها الدالة على علاقات دالة في الوقت نفسه على نوع التسلسل الذي ينبغي أن يتحقق بين المفردات لينم للجملة معناها ، فالأمر حين أنطق باسمي بعبارة « قامت الدولة الأموية » ثم قامت الدولة العباسية » أقول إن الأمر هنا لا يتنصر على أن تقع لفظنا « الدولة الأموية » في أذن سامع قبل أن تقع فيها لفظنا « الدولة العباسية » وأنه بهذا الترتيب الزمني يعرف كيف كان ترتيب الحوادث الخارجية في الوقوع ، بل إن كلمة « ثم » تحدد له نوع النتائج بحيث يعرف منها معرفة إضافية أن أسبقية الاسم في العبارة اللغوية دالة على أسبقية وقوع مدلوله في دنيا الحوادث كذلك .

ونلخص فنقول إن مهمة الفلسفة كما زارها هي تحديد المعاني ، غير أن الوحدة التي تحدد لها معناها هي الجملة بحيث لا نكتفي بتحديد الكلمات التي منها تتكون الجملة الواحدة ، إذ أن للجملة معنى غير معاني مجموعة كلماتها ، ويحدد لنا معناها هذا وحدتها التي تنشأ من نوع الترتيب الذي ينظم مفرداتها .

ولكن تحديد المعنى في الجملة الواحدة يقتضى تحليلها لتبين وحدتها البسيطة التي منها تتكون ، وما هذه الوحدات البسيطة إلا القضايا القرية التي تندمج في كيانها ، وبغير إزاد هذه القضايا القرية لا يمكن إدراك العلاقة بين الكلام من ناحية والعالم الخارجي الذي عنه . قد قيل الكلام من ناحية أخرى ، أما إذا تكلم التكلم بحيث لم يرد بكلامه أن ينصرف إلى عالم الواقع ، وبحيث يمكنه أن تكون أجزاؤه متسقة بعضها مع بعض فمئذ تتكون ضروبه أخرى من البناءات الرمزية لا يكون المدار فيها مراجعة الرمز على مسماه ، بل يكون المدار مراجعة الرمز على رمز آخر في البناء الذي أقناه ، ومن أهم هذه البناءات الرمزية المكثفة بذاتها ، غير المعتمدة في معانيها على وقائع العالم الخارجي ، بناء للنطق وبناء الرياضة البهتة ، فكلامها صوري ، يحافظ على ألا يكون بين أجزائه تناقض ، فون أن يتوقف صدق البناء كله على مطابقته أو عدم مطابقته للعالم الخارجي .

الفصل السادس

مطلب اليقين

- ١ -

كان إدراك العلم اليقين بالسكون أملاً يراود الفلاسفة طوال عصورهم ، فقد جاهدوا ما وسعهم الجهد أن يكشفوا عن حقيقة هذا العالم بكل من فيه وما فيه ؛ ولم يكن يكفهم في مطلبهم ذاك أن يحيطوا بالأمر إحاطة التشكك المرتاب ، بل أرادوا علماً لا يأتيه الباطل من أية ناحية من نواحيه ؛ ولم يكونوا في هذا السعي وراء الحق يفرقون بين علم وعلم ، فسواء كانت موضوع البحث منطقاً سورياً أو هندسة أو فلسفاً أو أجساداً أو نفوساً ، فلا مناص في هذا كله من بلوغ العلم اليقين الذي مادونه لا يكون من العلم في شيء ، حتى لقد كانوا يحملون اليقين جزءاً من تعريفهم للعلم أو للمعرفة بمعناها الصحيح ، وأما ما يحتمل الخطأ فظن لا يرق إلى أن يكون علماً .

وسرعان ما كانوا يجدون الفرق واضحاً من حيث الصواب بين ما يحصلونه بحواسهم عن العالم الخارجي ، وبين ما يستنبطونه بعقولهم من حقائق الرياضة وما إليها ؛ فالضرب الأول قابل للخطأ ، والضرب الثاني يقين ثابت ؛ فن الضرب الأول — مثلاً — أن تقول عن الشمس إنها تتحرك في السماء من الشرق إلى الغرب بناء على شهادة الحواس ، ومن الضرب الثاني أن تقول عن الخطين المتوازيين إنهما لا يتلاقيان مهما امتدا ؛ فقد ثبت — كما ثبت فعلاً — أن الشمس لا تتحرك كما يوهمنا البصر ، وأما الحقيقة الثانية عن الخطين المتوازيين إنهما لا يتلاقيان — وهي من استنباط العقل — فتأبقة مهما شهدنا بالعين أنهما يتلاقيان عند الأفق ؛ وقد كان شغلهم الشاغل في هذا الصدد أن يبحثوا عن سر اليقين فيما هو علم يقيني

لهم بطرون فلنا بالطبعة إلى مثل ما في الرياضة من يقين ، وبذلك بين الإنسان
عنه على أساس متين .

وسقراط هو الفيلسوف التهجى الأول الذى أراد أن ياتمس للمعرفة الإنسانية
سواء السبيل فلا تفضل ولا تخطئ ؛ حتى لقد احتل مكانته الرئيسية في الفكر
اليوناني بفضل منهجه قبل أى شئ آخر ، وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أن
أرسطو حين أتى على نفسه هذا السؤال : ماذا أفادت الفلسفة من سقراط ؟ أجاب
« إنها شيئان يبنى أن ينسبنا بحق إلى سقراط ، وهما : إقامة الجميع على أسس
استقرائية والتعريف الذى يشمل كل أفراد النوع »^(١) أى أنه كان صاحب منهج
جديد ، ولا تزال حتى اليوم نصف بعض الاتجاهات الفكرية بأنها « جدلية » ،
وهي كلمة تشير إشارة صريحة إلى المنهج السقراطى الذى كان يجري على
أسلوب الحوار .

وكانت خطته في حواراته هي الرجوع من النتائج إلى المقدمات ؛ أى من النتائج
إلى المبادئ التى تولدت عنها تلك النتائج ؛ هي الرجوع من المواقف الجزئية إلى
الفروض التى تكمن في صميم تلك المواقف ؛ ذلك أننا كثيراً ما نتكلم أو نناقش
بحيث يكون كلامنا أو سلوكنا قائماً على مبدأ معين ونحن لا ندري ؛ بل كثيراً
ما يكون ذلك المبدأ الخفى في كلامنا وسلوكنا محل اعتقادنا الجازم ، ومع ذلك نرانا
— على غير وعي منا بما نكون فيه من تناقض — ننكره في جدالنا مع خصومنا ؛
فانظر — مثلاً — إلى فيلسوف من الظاهريين ينكر أن يكون في الشئ إلا مجموعة
ظواهره التى تبدو للحواس ، أى أنه ينكر أن يكون للشئ جوهر عنصري ثابت
دائم بغض النظر عن الظواهر وتغيرها وزوالها ، إنه ينكر ذلك وفي الوقت نفسه
يراه يبحث عن قفه الذى ضاع وعن كتابه الذى لا يذكر أين وضعه آخر مرة ،
وفي هذا السلوك نفسه دليل على اعتقاد كامن في نفسه بأن القلم والكتاب لا يزالان
قائمين رغم انعدام ظواهرهما بالنسبة إلى ما تدركه الحواس .

هكذا يصدر الناس في سلوكهم العمل من مبادئ متضمنة تحتاج إلى تحليل
يرزها في صراحة ووضوح ؛ وما التحليل هنا إلا الرجوع من الحالات الجزئية في
سلوكنا إلى ما هو دقيق في طبيعتها من مبادئ ؛ أي الرجوع من السلوك الفعلي إلى
مبدأه العقلية ؛ وفي هذا الرجوع من الظواهر السلوكية الجزئية إلى مبادئها
العقلية ، أي إلى مبادئها ، ترانا نطرح من تلك المواقف الجزئية جوانبها المرضية
لنخلص إلى ما هو جوهري فيها ، فيكون هذا الجانب الجوهري المبدأ الفعلي الذي
نبحث عنه ، والذي كانت الظواهر السلوكية صادرة عنه متبعية عليه ؛ جاء في
محاوره أوطيفرون ما يلي :

سقراط : أتوسل إليك أن تبين حقيقة التقوى والفجور التي قلت إنك
نظمها جيد العلم . . . أليست التقوى في كل فعل هي هي دائماً ؟ وكذلك الفجور ؟
أليس دائماً نقض التقوى ؟ ثم أليس هو هو دائماً ، فله تعريف واحد يشمل كل
ما هو فاجر ؟

أوطيفرون : كن على يقين من ذلك يا سقراط .

سقراط : وما التقوى وما الفجور ؟

أوطيفرون : التقوى هي أن تفضل كما أنا فاعل

سقراط : تذكر أني لم أطلب إليك أن تضرب للتقوى مثلاً أو ثلاثة ،
بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية . . .
أي شيء ما حقيقة هذه الفكرة حتى يكون لدى سيار أنظر إليه ، وأتيسر به الأفعال ،
سواء في ذلك أفعالك أو أفعال سواك ، وحينئذ أستطيع أن أقول إن هذا العمل
الذي تفعله وإن ذلك فاجر^(١) .

فواضح في هذا الحوار أن سقراط يريد ممن يحاوره أن يشرح من الموقف
السلوك الجزئي الذي كان يمارسه أوطيفرون ساعته كل ما هو جزئي خاص بذلك
للموقف وحده ، ليرتد راجعاً به إلى المبدأ الذي على أساسه عد أوطيفرون موقفه
عنده (شكواه أباه في المحكمة لقتله عبداً) حالة من حالات التقوى .

(١) محاورات أفلاطون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، ص ٢٥ - ٢٨ .

هذا السبر الراجع من الأمثلة الجزئية إلى ما وراءها من مبادئ عامة ليس من شأنه أن يكشف لنا عن معرفة جديدة ؛ فلن نزداد علماً بالحالة الجزئية الواقعة أساساً والتي اتخذناها نقطة ابتداء ؛ بل كل ما هناك من أمر هو أننا سنجعل التضمن صريحاً ؛ فقد كان البدء في عقولنا يملن من نفسه في سلوكنا ، أى أنه يخرج من عالم العقل إلى عالم الفعل ملتصقاً في تفصيلات السلوك المعلى ، ونريد الآن أن نزيل عنه لفائف الجزئيات السلوكية ليقوم وحده عارياً فيتنضح .

من هنا كانت طريقة سقراط في إلقاء الأسئلة على محاوره يستقره المبادئ العقلية الكائنة فيه ، والتي هي مصدر سلوكه ؛ فالموازنة هنا واقعة بين ما هو خارج أنفسنا وما هو داخلها ؛ بين ما هو موضع الإدراك الحسى وما هو موضع الإدراك العقلى ، بين ما يستند على الملاحظة وما يستند إلى الفكر ؛ فسلوك الإنسان في المواقف المعينة ظاهر للمعين ، لكنه ليس عند سقراط علماً مهما شهد من دقائقه ، وإنما العلم هو أن ينوص وراءه إلى البدء الذى هو الأصل العقلى لتلك السلوك الظاهر .

ولم تكن هذه الموازنة بين المعرفة التى تأتى من مشاهدة الحوادث الخارجية والمعرفة التى تتبع من الفكر ، أقول إن هذه الموازنة لم تكن جديدة ، بل تناولها فلاسفة قبل سقراط ، فخص منهم بالذكر بارمنيدس ؛ ومن ثم فقد كان هؤلاء الفلاسفة قبل سقراط بمثابة من يوازنون بين نوعين من العلم : العلم بالطبيعة من جهة والعلم الرياضى من جهة أخرى ؛ وكانوا يدركون أن العلم بالطبيعة معرض للخطأ وأما العلم الرياضى فيبقى ثابتاً .

لكن الجديد الذى استحدثه سقراط هو أن ينقل البحث في الأخلاق من مجال العلم الطبيعى إلى مجال العلم الرياضى ، فلا يركن فيه إلى مشاهدة الحواس بل إلى منطق العقل ، لأننا لو جملنا السلوك الجزئى المتغير موضوعه ، كان موضوعاً للاختلاف فى رأى بين إنسان وإنسان ، وأما إذا أردنا له البقين واتفاق الحكم بين الناس جميعاً ، فنبيلنا فيه من أن نبدأ من السلوك الظاهر سائرنا التعمير حتى نصل بالتأمل العقلى إلى المبادئ التى ينبى عليها ذلك السلوك .

ونعود الآن إلى ما قد أسلفناه من قول أرسطو في فضل سقراط عن التفكير
الفلسفي ، إذ قال إن شيئين ينبغي أن يُستَبَدَّ بحق إلى سقراط ، وهما انتهاج الطريقة
الاستقرائية والبحث عن التعريف الشامل ؛ فنلاحظ أن ما قد أسماه أرسطو في
الطريقة السقراطية منهجاً « استقرائياً » ليس شبيهاً بالاستقراء الذي تمجده العلوم
الطبيعية اليوم إلا في شيء واحد ، وهو أن كليهما يبدأ من مواقف جزئية ، ثم
يختلفان بعد ذلك ، فبينما استقراء العلوم الطبيعية الحديثة قائم على إدراك الروابط
بين أكثر من حقيقة واحدة ، كأن ندرك الرابطة بين الريح الشمالية وسقوط المطر ،
نرى الاستقراء السقراطي قائماً على تحليل مدرك واحد — كالتقوى مثلاً كما تبدى
في أحد مواقفها السلوكية — لينفذ خلال ذلك المدرك إلى ما هو جوهرى فيه ،
وإنال إلى تعريفه الكامل الشامل .

المنهج السقراطي هو حفر في السلوك الجزئى المشاهد لتستخرج منه المبدأ
الكامن فيه ، كما يحفر المثال قطعة الرخام ليخرج منها تمثلاً معيناً يريد إخراجها ؛
فيمرّى أن سقراط قد رأى أباه — وكان مثلاً — رآه ذات مرة وهو ينحت
من الصخرة رأس أسد ليقام على نافورة ماء ؛ فتناول قطعة الرخام وأخذ ينقرها
بإزميله المليظ ، ثم بأزاميل وأدوات أكثر دقة ، وهكذا أخذت تظهر تفصيلات
التمثال النشود شيئاً فشيئاً : أخذ الفم في الظهور ، ومن فوقه الأنف الأنفلس
والبيان والجمد ؛ فسأل سقراط أباه كيف عرف الطريقة التى يضع بها إزميله وإلى
أى عمق يضربه ، فأجابه أبوه قائلاً : عليك بآدى ذى بدء أن ترى الأسد كامناً في
قطعة الرخام ، تراه رابضاً هناك تحت سطح الحجر ، حتى إذا ما تصورت في وضوح
أن يقع وما حدوده ، كان عليك بعدئذ أن تطلق سراحه ؛ وكلما أحسنت بآدى
ذى بدء رؤية الأسد في موضعه من الحجر ، عرفت أين تضرب بالآزميل وإلى أى
عمق تنوص به .

والبحث الفلسفى عن الحقيقة فى نفس صاحبها هو عمالية حفر كمنه ، ولذلك
لا يجوز للفيلسوف أن يقدم الحقائق إلى تلاميذه مُعَدَّة « جاهزة » ، بل عليه أن
يسل أزاميل الحفر لهؤلاء التلاميذ ، وأن يهديهم أن يضربوا بها ليخرج إلى

الذين ما قد كان كائناً في أنفسهم من مبادئ يسلكون على أساسها دون أن يعلموا ما لنا صماها أن تكون في شكلها وحدودها ، أو على الأقل هذا هو ما عن سقراط أنه قاطع مع محاوريه ، لأننا نراه كثيراً ما يخرج على منهجه ، إذ لم يكن دائماً يترك فؤوس الحفر في أيدي تلاميذه يحفرون بها تحت إرشاده ، بل كثيراً ما كان يتفرد هو وحده بالكلام ، مكتفياً من محاوريه بقولهم « نعم » و « هذا صحيح » ، والحقيقة أننا كثيراً ما نجب لهؤلاء المحاورين كيف يوافقون سقراط بهذه السرعة على ما يوافقونه عليه ، مع أنه قد يكون أمراً أبعد ما يكون من الوضوح ^(١) .

حجر الأساس في النهج السقراطي هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر التغيرية ، هو البحث عن السكلى وراء جزئياته ، على أساس أن العلم بالتغيرات ليس من العلم الصحيح في شيء ، فلكي يكون العلم علماً ، يجب أن يصف باليقين الذي لا يزعمه اختلاف الناس ولا اختلاف المصور ، فإذا ما كان الوصول إلى البدء الذي يضر الظواهر الموضوعية تحت البحث أمراً ميسوراً بطريقة مباشرة ، أعني أنه إذا كانت رؤية الحقائق الثابتة رؤية مباشرة شيئاً لا يقبل لنا به ، فلتكن سبيلنا إليها يادى^٢ نى بدء استعراض ما يقوله الناس عنها ، وبهذا لا نضع أمامنا للبدأ العقل النشود ، بل الذى نضعه أمامنا للبحث هو « أقوال » و « نظريات » يقولها القائلون تأويلاً للظاهرة المراد تأويلها .

هذه الأقوال أو هذه الآراء التى يدينها الناس تأويلاً لما يراد تأويله من الظواهر ، إنما تكون بطبيعة الحال متضادة متباينة ، فهذا يضر الظاهرة على نحو ، وذلك يفسرها على نحو آخر ، ونحن نريد أن نصل إلى اليقين الثابت من ثنايا هذه الأقوال المختلفة ، فنوازن بينها ونعارض بعضها ببعض لعل ذلك يبيننا في بلوغ الحق النشود عن مبادئه مباشرة ، كما يحاول القاضى أن يصل خلال أقوال

(١) هذه ملاحظة J.F. Fries أوردتها ليوغارد فلين في صفحة ١٢ من كتابه :

Socratic Method and Critical Philosophy

الجهود للتضاربة إلى الحقيقة التي لم يُتَّحَ له أن يراها رؤية العين .

وقد أطلق سقراط على هذا المنهج اسم « الديالكتيك » — وهي كلمة معناها المداورة أو المناقشة لأن فيها ما يكون في الحوار من أخذ ورد ، وقد لا يتحتم أن يشترك في المداورة أكثر من شخص واحد ، إذ الشخص الواحد يستطيع أن يلقي على نفسه الدوال ثم يجيب لنفسه عنه ، وبهذا تتم فيه وحده عملية التفكير بجانبيها .

وقد شاعت سخرية القدر أن يكون هذا المنهج السقراطي في ممارسة الآراء بنفسها يمرض تلميذاً لاحقاً للثبات ، هو نفسه موضع التهم من أعدائه ؛ فهذه هي نقطة التي استغلها الكاتب المسرحي المعاصر لسقراط ، أرسطوفان ، في مسرحية « السحاب » ، وذلك أن يرونا جوراس السوفسطائي كان قد قال قبل سقراط إن لكل أمر وجهين ، وإن المتكلم القدير يستطيع أن يمرض الوجه الأضعف عرضاً يبيده للسامع كأه الأفوى ، فأخذ أرسطوفان هذا القول ، ونسبه إلى سقراط ، ثم هزأ به فوق المسرح ، بأن جعل الرذيلة تبدو في يد المتحدث البارع فضيلة والفضيلة رذيلة .

وطريقة السير المنهجى عند سقراط تبدأ بأن يفرض مبدأ على أنه هو الحق ، ثم يتخذ من هذا المبدأ المفروض نقطة ابتداء ، ليرى ماذا عسى أن تكون النتائج التي تستنبط منه ، فتكون صحيحة كذلك ما دام المبدأ قد فُرض فيه الصواب ؛ فالفرض باعتباره فرضاً لا يكون هو نفسه موضع بحث ونقاش مادامت عملية استنباط نتائجه قائمة ، لكي يكون هو معيار الصواب والخطأ ، فما اتفق وإياه واتسق كأن صواباً ، وما ناقضه وخالفه كأن خطأ ، ثم يفرض مبدأ آخر وبتتبعه إلى نتائجه ليوازن بعدئذ بين البناءين فلعلم الموازنة تنتهي به إلى اليقين — على أن أى مبدأ من هذه المبادئ المفروضة ، وإن تكن فوق المناقشة أثناء استنباط نتائجها ، إلا أنه يجوز بعد ذلك أن تتناول أحدها بالبحث فنفرض له مبدأ أعم منه يشتمل عليه بين نتائجها ، وبهذا نكون قد وضعناه في موضعه بالنسبة إلى معارف الإنسان ، فهو نتيجة لما هو أعم منه ومقدمة لما هو أخفى منه ، حتى نصل إلى المبدأ

الواحد الأعلى الذى ليس فوقه مبدأ أم منه ، والذى تندرج تحته شتى المبادئ كلها ، ففسر لنا الكون بأسره تفسيراً يقينياً لا تفسيراً يقوم على الرأى والظن .
وليك تلاحظ أن هذا المنهج البقراطى هو نفسه منهج الرياضة ، فالرياضة - كما فى هندسة إقليدس مثلاً - تبدأ من فروض هى المسلمات وهى نقطة الابتداء ، ثم تبصر بعد ذلك فى استنباط ما يمكن استنباطه من نتائج ، فتكون هذه النتائج يقينية لأنها تولدت عن مقدمات فرض فيها الصواب ؛ ولو أردت فى الهندسة أن تثبت نظرية معينة ، فما عليك إلا أن تبعت عما هو أم منها مما يسبقها من نظريات ومسلمات ، حتى تنتهى بمجموعة الطرقات إلى مبادئ قليلة تفسرها كلها ؛ وفضل سقراط الأكبر فى التفكير الفلسفى هو محاولته أن يهيج من بحث للدركات الأخلاقية نفس المنهج الذى يهيجه عالم الرياضة فى نظرياته الهندسية ، فكيف أفسر ظاهرة سلوكية معينة فى موقف معين ؟ أفسرها بالبلى العقل الكامن وراءها ؛ وكيف أفهم هذا البدأ العقل نفسه ؟ أفهمه بأن أبحث عن البدأ الذى هو أم منه ويحتويه ، وهكذا ، حتى يتكامل البناء الخلاق كله مستنداً إلى مبادئ معينة لا يد من التسليم بها ، كما يتكامل البناء الرياضى على هذه الصورة نفسها .

- ٢ -

وكان العلم اليقيني - لا الإراء والظنون - هو كذلك الأمل الذى رادود أفلاطون كما رادود أستاذ سقراط ، وكان منهج ذلك هو نفسه منهج هذا ، لولا أنه ازداد على يد أفلاطون دقة وإحكاماً .

فكان سقراط قد اكتفى بالقابلة بين المعرفة الحسية من جهة والمعرفة العقلية من جهة أخرى ، أى أن الأمر عند كان ذا طرفين : فطرف فى الخارج يبدو أمام الحواس ظاهرة بين الظاهرات الجزئية المتغيرة ، وطرف فى الداخل يكون فى العقل مبدأ ثابتاً عنه استبقت تلك الظاهرة التى تبثت للحواس ، فالتك تلك الظاهرة بالنسبة للبدأ العقلى إلا اعتناء البلى التطبيق الواحد ، وكان يمكن أن يتبدى البدأ فى مثل تطبيق

آخر : قول إن سقراط كان قد اكتفى بقسمته الأمر وجهين : معرفة حصة من جهة ، ومعرفة عقلية من جهة أخرى ، كأنما البرفة الحسية كلها من درجة واحدة في سلم الحق ، وكأنما المعرفة العقلية كذلك من درجة واحدة ؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون فرق بين الرياضة والفلسفة باعتبارهما عقليتين ، مع أن المعرفة الفلسفية — عند أفلاطون — من درجة أعلى .

أمن أفلاطون في الموازنة بين ضروب المعرفة ودرجاتها ، فتنبه لما لم يتنبه به سقراط ، وهو أن كل مرحلة من المرحلتين الرئيسيتين يمكن قسمتها قصة فورية إلى مرحلتين ، فالعارف الحسية درجتان ، وكذلك العارف العقلية درجتان ، بحيث نكون كلما أربع درجات متفاوتة من حيث ما تحققه كل منها من المراتب ؛ وهالك ما يقوله في ذلك أفلاطون ، في آخر الكتاب السادس من « الجمهورية » :

« افرض أنك قد قسمت خطأ قسمين غير متساويين ، يمثل أحدهما مجموعة للأشياء المادية ، ويمثل الآخر مجموعة الحقائق العقلية ؛ ثم قسمت كلا من القسمين جزئين بنفس النسبة التي بين القسمين الكبيرين ؛ فنحن إذ جعلت أطوال الأجزاء (الأربعة) تمثل درجات الوضوح أو عدمه ، كان أحد الجزئين في قسم الأشياء المادية ممثلاً لطائفة الصور ، وأعني بها الظلال أولاً والانعكاسات على سطح الماء وغيره من المواد الصقولة الملاء اللامعة ثانياً .. وكان الجزء الثانى ممثلاً للأشياء المنهجية التي هي أصول تناوبها هاتيك الصور — وأعني بالأشياء الحقيقية صنوفه الحيوان من حولنا وكافة أشياء العالم الطبيعي وعالم المصنوعات .

... وأما القسم الثانى الكبير ، فأحد جزئه به يمثل حقائق نبعتها مستعينين بأشياء الطبيعة وصورها (في جزءى القسم الأول) ؛ فها هنا نبدأ بالفروض ، ونسب — لا في طريقنا إلى المبدأ الأول — بل نسير إلى النتائج التي تتولد عن تلك الفروض ؛ وأما الجزء الثانى من القسم الثانى فيمثل حقائق النفس حين تبدأ من الفروض — لا هابطة إلى النتائج — بل صاعدة إلى المبدأ الأول ؛ وهنا المبدأ

لا يكون مشروطاً بشرط ، ولا هو بحاجة إلى معونة أشياء الطبيعة وسورها ،
قالنفس هاتنا لا نستعين في طريق رحلتها إلا بالمثل الحقيقية التي هي من الأشياء
ما هيأها .

هذانص غاية في الأهمية ، يبين درجات الرضوح في مختلف العلوم ؛ فالعلوم
الطبيعية لا تجاوز حدود التخمين والظن ، لأنها تتناول بالبحث أشياء جزئية
متغيرة ؛ والعلوم الرياضية وإن تكن يقينية إلا أنها على شيء من القصور لأنها
أولاً مشتملة في ظهور حقائقها على الأشياء الجزئية ، وثانياً لأنها لا بد أن تفترض
فرضاً تجمعه نقطة الابتداء ، ومنه تسير نازلة إلى النتائج التي تتولد عن ذلك الفرض ؛
وأما المعرفة الفلسفية فهي المدس الباتر للمثل على حقيقتها .

قالالم الرياض إذا ما أراد أن يبحث في خصائص المربع - مثلاً - رسم
مربعاً وافترض أنه مربع حقيق ، قائلاً : افترض أن $ABCD$ مربع ؛ ولماذا
يفرض أنه مربع ؟ يفرض ذلك لأن ما قد رسمه وإن يكن قريب الشبه بالمربع
إلا أنه ليس هو المربع كما يقتضيه تعريف المربع في الهندسة ؛ فقد لا يكون السطح
تام الاستواء ، وقد لا تكون الخطوط تامة الاستقامة ، على حين أن المربع بحكم
التعريف هو السطح المستوي المحاط بأربعة خطوط مستقيمة ومتساوية ومتعامدة ؛
وإنذ فلا مناص للرياضي من أن « يفرض » أن الشكل المرسوم مربع ليضي
في إثبات البرهان على ما يريد أن يقيم عليه البرهان ؛ أما إذا أراد أن يعرف المربع
كما تقتضيه ماهيته ، فلا يكون سبيل ذلك فرضاً يفرضه ، بل سبيله أن يقصور
بمنته مثالي المربع فيراء رؤية مباشرة ، ورؤية المثل هي غاية الفلسفة .

ويهمنا من هذا كله طبيعة التفكير الرياضي الذي أراد سقراط أن يصطنعه
في تحليله للمدركات الخلقية ليصل في هذه المدركات إلى العلم اليقيني ؛ فالتهج الرياضي
- كما رأينا عند سقراط وعند أفلاطون مآ - غرب من التفكير يتخذ لنفسه
بداية يبدأ منها شوطه نازلاً إلى النتائج ، ولا يصعد مجاوزاً تلك البداية ، أي أنه
لا يجعل البداية نفسها محل بحث ، بل يعلم بصدقها ثم يستنبط .

لم يكن ملأ - هند اليونان - ما ليس يبلغ درجة اليقين . ولذلك فالفلسفة
التي كانت مبنية على أنها تصمد بصاحبها إلى قلة ينظر فيها إلى الحقائق العقلية نظراً
حسباً بآثارها ، والرياضة علم لأنها تسلم بنقطة الابتداء ثم تستنبط النتائج التي
بعض أن تكون صحيحة مادامت نقطة الابتداء صحيحة ؛ وأما علم الطبيعة الذي
يبحث في الجزئيات فلم يكن عندهم وجود للمعنى الذي يفهمه أصحاب هذا العلم في
العصر الحديث ، فجزئيات الطبيعة متغيرة عابرة والملم يثبت حقاً له ثبات ودوام .
ولا غرابة بعد هذا أن نجد أرسطو حين أراد أن يستخلص منطق الفكر من
واقع الفكر اليوناني ، لم يجد ما يصلح أن يكون منطقاً إلا الصور القياسية ،
ولا سكر خير استدلال النتيجة من مقدماتها ؛ وهو يعرف القياس بأنه « قول
قدّم له بتقدمات معينة ؛ فلزم عنها بالضرورة شيء غير تلك المقدمات » أي أنه
لا بد للعملية الفكرية السليمة من وجود مقدمات مسلم بها ، ثم تتولد عنها نتائج
مضمونة الصدق ، لأن السبيل لا يضيف من عنده شيئاً ومن ثم فهو
لا يتعرض للخطأ .

وجاءت بعد ذلك المصور الوسطى ، فسيحية في الغرب وإسلام في الشرق
لأوسط ، ولكل من الديانتين رجال أرادوا تحليل أصول عقيدتهم تحليلًا يستخرج
زورها ويبرز نتائجها ويوضح تطبيقاتها ؛ فأين عظام أن يجدوا أداة تعينهم في
علم خيراً من المنطق القياسي الذي فصل أرسطو شروطه وقواعده ؛ إن بين
أيديهم كتاباً أو كتباً لا يجوز عندهم أن تكون موضع شك ولا ريب ، وكل
ما يطلب منهم هو إخراج ما يمكن إخراجه من نتائج كامنة في نصوص تلك
الكتب ؛ أي أن العمل المطلوب هو استنباط النتائج لا وضع المقدمات ؛ فالمقدمات
قد زل بها الراس من السماء ، وأعني بها نصوص العقيدة ؛ فالباحث هنا لا يخلق
الجبن بل يستولده ؛ وهو بالطبع لا يبيع لنفسه أن يستولد من النتائج ما يمكن أن
يكون موضع شك ، بل لا بد له من الوصول إلى أحكام يقينية ، وهو لا محالة
واصل إليها مادام قد أخذ نفسه بالحفر في استخراج النتيجة من النص استخراجاً
لا يضيف إليه من عنده شيئاً .

وذهبت المصور الوسطى وجاء المصور الحديث ؛ فكان ديكارت في مسنده
يمثل ما كان سقراط في موضعه من تاريخ الفكر اليوناني ، على "بمد ما بين الرجلين
من اختلاف ؛ فكلامهما قد جاء حين كانت فترة من الشك مدبرة وفترة من التفكير
الإيجابي مقبلة ؛ وكلامهما كان صاحب منهج يقدمه فائدة للمصور الإيجابي الجديد ؛
وكلا النهجين فلم على أساس ما قد ظن صاحبه أنه علم يقين يصح أن يكون نموذجاً
لكل تفكير يريد أن يكون يقين النتائج ؛ وكلا الرجلين لم يجدوا بداً من التشكك
لما كان يعرفه ، لكن يتبنى النهج الجديد أن يبنى على أرض صلبة وأساس متين ؛
وكلامهما قد فرق بين مصدرين للمعرفة ، فمعرفة تأتي من الخارج عن طريق الحس ،
ومعرفة تقع من الداخل من طريق الفكر ، "مؤثراً أن يلتصق المعرفة الصحيحة
من المصدر الداخل لا من خبرة الحواس ؛ وفوق هذا وهذا وذلك من أوجه الشبه
بين الرجلين ، أن كليهما قد جعل العلم الرياضي مفتاح النهج الجديد .

لكن الرجلين وإن يكونا قد اتفقا على أن يتبعوا في البعث نهج العلوم الرياضية
ليلاً ما نلته هذه العلوم من يقين ، إلا أنهما قد اختلفا في طريقة استخدامهما لهذا
النهج ؛ فأما سقراط - كما رأينا - فقد استخدمه في طريقته الجدلية ، بمعنى أنه
كان يمارس مختلف الآراء في الموضوع الواحد بعضها ببعض ، كان عندئذ يلجأ
إلى أن يضع فرضاً يفترض فيه الصواب ويجعله نقطة ابتداء ، ثم يستدل منه
طائفة استدلال من نتائج ، ثم ينفي الفرض الأول ويمضي في استدلاله وهكذا ،
لكي تضع التناقض بين الآراء خلال ما يترتب عليها من نتائج ؛ والنهج هنا
رياضي بمعنى أنه يستطيع ما تستطيعه الرياضة من فرض مسائل أولية تكون
هي نقطة الابتداء ، ثم يكون السير بعد ذلك استنباطاً للنتائج .

وأما ديكارت فلم يستخدم النهج الرياضي على هذا النحو ، هي الأقل كراهية
منه للطريقة الجدلية التي كانت شائعة في المصور الوسطى والتي كانت تفر
بأصحابها في طاعة لفظية لا تفني ولا تفيد ؛ فكيف استخدم ديكارت النهج

الرياضي تحقيقاً لاسم اليقين المنشود ؟ إنه بالطبع لم يرد أن يتعلم الرياضة لذاتها ، بل أراد أن يطبق منها ما هو على سائر العلوم ، إذ الرياضة نفسها ليست سوى حالة من حالات التطبيق لذلك المنهج ؛ وعنده أن كل موضوع علمي صالح للمنهج الرياضي ، طبيعة كان أو إنساناً أو ما وراء الطبيعة — فما خصائص هذا المنهج ؟

خصائصه الرئيسية هي اعتمادها على الحدس أولاً في رؤية الطبائع البسيطة ، ثم الاستنباط من هذه البسائط ما يمكن استنباطه من نتائج ، لكن هذا الكلام اللوجي بحاجة إلى مزيد من الشرح ليتضح أولاً ، ولندرك الفرق بين هذا المنهج الديكارتي والقياس الأرسطي ثانياً .

نحن نحقق الإدراك حدساً (بالاصطلاح الفلسفي) إذا ما كان تتبعه عياناً على مباشر ، كأنما هو لمعة يلح بها فكر الإنسان فيرى ؛ فالإدراك الحدسي : نقطة عقلية واحدة تم في لحظة زمنية واحدة ، وليس الأمر مروراً بمجموعات يتلو بعضها بعضاً وتقارن بعضها ببعض لتستدل منها نتائجها ؛ وبمثل هذا الإدراك الحدسي هو أقرب شيء إلى النور الفطري ، أو إن شئت قل أقرب إلى الإدراك التبرؤي الذي يُجسِّل عليه الإنسان ليرى بعض الحقائق رؤية لا تتوقف على تعلم أو تدريب ؛ وبطبيعة الحال لا يقال عن الإدراك الحدسي إنه قد « يخطئ » ، إذ الخطأ إنما يكون في الحكم لا في مجرد الرؤية الباهرة ، والحدس رؤية مباشرة .

بهذا الحدس ندرك « الطبائع البسيطة » إحراكاً مباشراً ، (ويكون إحراكها كما لها — كما هي الحال في المنهج الرياضي — من نقطة الابتداء ؛ فما هي تلك التي اصحاب ديكارت بالطبائع البسيطة والتي هي من بناء المعرفة بمثابة الأساس ؟

المعجب هنا هو أن فيلسوف الوضوح لم يكن واضحاً كل الوضوح في أمر « الطبائع البسيطة » على خطرهما في بناءه الفلسفي ؛ فعن — كما أمطنا — حيز الزاوية من البناء كله ، لأنها هي البداية التي لا نبعت مما هو أبسط منها لبدأ به ؛ هي البداية التي نطمئن إليها لأنها يقينية حتماً واضحة حتماً متميزة حتماً ؛ وإلا لما كانت « بسيطة » كما زعم لها ؛ ومهما يكن من أمرها ، فهي عند ديكارت أربعة أنواع

وهمية : بسائط تصدق على الأشياء كلها كائنة ما كانت ، مثل « الوجود » و « الجوهر » و « العدد » و « الوحدة » و « الأمد » ؛ فكل شيء كائناً ما كان نستطيع أن نقول عنه إنه « موجود » وتستطيع أن نقول عنه إنه يصف بكذا وكبت من الصفات مما يدل على أن له جوهرًا ثابتاً نظراً عليه الصفات ، وهكذا دون أن نكون بحاجة — لفهم هذه الطبائع : « الوجود » و « الوحدة » و « الجوهر » إلخ — إلى شيء غير النظر المباشر في ذاتك الشاعرة ، وبمثل هذا البيان القلي تدرك معاني هذه الأشياء ؛ والنوع الثاني من البسائط يصدق على الأشياء الطبيعية وحدها دون الكائنات العقلية ، مثل « الامتداد » و « الشكل » و « الاستقامة » و « الحركة » ، فكأن أن نقول عن هذا الكتاب — مثلاً — إنه يمتد فيشغل حيزاً من المكان ، أو أنه مستطيل ، أو أن طرفه خط مستقيم ، أو أنه يتحرك من أعلى إلى أسفل إذا ما أخلت عنه قبضتك ، دون أن تكون بحاجة إلى وسيلة غير الرؤية العقلية المباشرة لتعلم ماذا يعنى قولك عن الكتاب إنه ممتد أو إنه مستطيل الشكل ، وهكذا ؛ والنوع الثالث من البسائط يصدق على الأشياء العقلية وحدها دون الكائنات الطبيعية ، مثل « فكر » و « شك » إلخ ، فأن تعلم مثلاً حديثاً مباشراً أنك الآن « تفكر » في كذا وكذا ، وأنت « تشك » إن كانت السماء ممطرة أو لم تكن ؛ وأما النوع الرابع من البسائط فهي علاقات أو بديهيات تستخدم في ربط بسائط الأنواع الثلاثة المتقدمة ؛ فمن العلاقات علانة « التساوي » وعلاقة « التشابه » وعلاقة « علة ومعلول » ، ومن البديهيات البديهية القائلة إنه « إذا أضيفت كميات متساوية إلى كميات متساوية كانت النتائج متساوية » والبديهية القائلة إنه « إذا كان هنالك شيان كل منهما يطابق شيئاً ثالثاً ، كان الشيطان متطابقين » والبديهية القائلة « إن لكل شيء سبباً » وبسائط النوع الرابع هذه (أى العلاقات والبديهيات) هي التي تمكننا من توليد المعرفة من بسائط الأنواع الثلاثة الأولى ؛ فهناك — مثلاً — في بسائط النوع الأول « العدد » فاستطيع بواسطة علاقة التساوي أن أستولده نتيجة كقولى إن اثنين وثلاثة تساويان

خمة : وهناك في بسائط النوع الأول « الجوهر » وفي بسائط النوع الثاني « الامتداد » فاستطيع أن أرى رؤية حدسية ما بينهما من علاقة نجمل الامتداد بحالا بنير جوهر يرتبط به .

هناك — إذن — طبائع بسيطة كالتي ذكرناها ، وهناك علاقات بسيطة كذلك ، ونعني « بالبساطة » هنا أنها تُدرك بالنور الفطري إدراكا مباشراً ؛ وبعض العلاقات يرتبط ببعض الطبائع البسيطة وبعطاً ندرك إزاءه أنه ضروري يستحيل أن يكون على غير ما هو كان ؛ فكون الاثنين أو الثلاثة من جهة والخمسة من جهة أخرى بتساويان علاقة ضرورية بين الطرفين ؛ وكون الامتداد يرتبط بجوهر ما أمر ضروري لا مندوحة عنه — والعلاقات الرياضية كلها هي من هذا الضرب التي يدرك الإنسان فوراً أنه ضروري وأنه محال ألا يكون على نحو ما هو كان ؛ وسؤالنا الآن هو : من أين جاءت هذه الضرورة ؟

إنه إذا كانت الحقيقة البسيطة بسيطة حقاً ، بالمعنى الذي أسلفناه ، وجب ألا يعتمد إدراكها على شيء سواها ، فكل « بسيطة » من البسائط مستقلة بذاتها ، يدركها الحدس إدراكا مباشراً ، بغير أن يشترك في إدراكها إدراك « بسيطة » سواها ، فيجب — مثلاً — أن أفهم « الوجود » معنى قائماً وحده ، بغير النظر عن « الامتداد » أو « المدد » أو غيرها ؛ ومعنى ذلك أنه كان ينبغي أن نفهم « البسائط » بغير حاجة إلى علاقات تربطها بعضها ببعض ، دع عنك أن تكون هذه العلاقات « ضرورية » بحيث يستحيل ألا تكون البسائط المرتبطة بها غير مرتبطة على النحو الذي هي مرتبطة به ؛ فالحقيقة « البسيطة » ما دامت تدرك وحدها إدراكا مباشراً فيه وضوح تام وفيه تميز يميزها من كل ما عداها ، فهي مما لا يمكن « تعريفه » بغيره أي أنها مما لا يمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه ؛ مع أنه إذا كانت بعض هذه البسائط مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بغيرها ، كان معنى هذا الارتباط الضروري أنها لا هي مدركة وحدها ، ولا هي واضحة بذاتها ، ولا هي متبصرة مما عداها ، ولا هي مما لا يمكن تعريفه أو تحليله .

ولو كان ذلك في أمر البساط من حيث وجوب استقلالها في الإدراك
الحس، بحيث يمكن استثناء الواحدة منها عن كل ما عددها، فمن أين تأتي
« ضرورة » الرياضة، مع أن الرياضة إن هي إلا ضروب من العلاقات بين حقائق
بسيطة، بحيث نحس إزاء تلك العلاقات أنها ضرورية وأنها محال ألا تكون على
غير ما هي عليه؟ إن ديكارت يعلق أهمية كبرى على يقين الحقائق الرياضية
وضرورتها، إلى الحد الذي يجعل الرياضة عنده نموذجاً لا مناص من احتذائه في
العلوم الأخرى لبلوغ فيها مثل اليقين الذي تحققه الرياضة؛ وإذن فمن المهم أن نسال
سؤالنا هذا: من أين جاءت للرياضة ضرورتها عند ديكارت؟

إنه لما يجده ذكره هنا أن ديكارت في « التأمل الأول » من تأملاته قد شك
في إدراكه الحس أولاً، وبقيت لديه الحقائق الرياضية لا يعرف كيف يكون سبيل
الشك فيها إلا أن يفترض وجود شيطان خبيث يضله فيؤممه أن اثنين وثلاثة
تساويان خمسة، وأن للمربع أضلاعاً أربعة، مع أنها ليست كذلك - أقول إن
ديكارت في التأمل الأول لا يجد الشك في الحقائق الرياضية من اليسر يمثل ما وجد
في الحقائق الطبيعية المدركة بالحس، فبالنسبة لهذه الحقائق الطبيعية يستطيع - مثلاً -
أن يحتمل إمكان أن تكون هذه الأشياء كلها مرسومة في الحلم لا في اليقظة، أما
بالنسبة للحقائق الرياضية « فمما كنت متيقظاً أو نائماً، هنالك حقيقة ثابتة
وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً، وأن المربع لن يزيد على أربعة
أضلاع أبداً » (١).

أمرد فأسأل: ما مصدر الضرورة في الحقائق الرياضية عند ديكارت؟ إنها
بالطبع ليست مجرد كون الحقائق الرياضية تتمتع أول ما تتمتع على طبائع بسيطة
تتوكل بالحدس فلا يكون إدراكها معرضاً للخطأ؛ ذلك لأن الحقيقة الرياضية قوامها
علاقات تربط هذه الطبائع البسيطة، ونحن نقول عن هذه العلاقات إنها ضرورية،
لكننا الآن نسال: من أين جاءت لها هذه الضرورة؟ أكان بخالا على الله أن

يقتضي الحقائق الرياضية على غير ما علقها عليه ؟ كلا ، بل كان ذلك ممكناً في رأى ديكارت كما ورد في بعض رسائله التي يقول فيها إن الله كان يمكنه — لو أراد ذلك — ألا يجعل المثلث زوايا ثلاثاً ، وألا يجعل أنصاف الأقطار في الدائرة متساوية ، وأن يجعل الجبال تنهض على الأرض بغير وديان تقابلها ، وألا يجعل الأربعة مضروبة في اثنين تساوي ثمانية ، وباختصار فإنه لم يكن ثمة ما يلزم الله أن يجعل التفيضين لا يمتنعان^(١) ، ولعل هذا الإمكان — إمكان أن يخلق الله الحقائق الرياضية على غير ما هي عليه — هو الذي أجاز لديكارت أن يحتمل وقوعه في الخطأ — بفعل شيطان خبيث — إذا ما قال من مجموع اثنين وثلاثة إنه يساوي خمسة ، وعن الربيع إن أضلاعه لا تزيد من أربعة ؛ فاستال هذه الحقائق الرياضية تبدو لديكارت واضحة وبميزة ، ولكنه مع ذلك يحتمل أن يضله الشيطان فيها ، وإذن نال جانب الوضوح والتبني لابد من شيء آخر لكي يثق في بقين ما يرى ، وهو هداية الله له في إدراكه هداية تنجيه من ضلالات الشيطان .

لو رأى ديكارت ما نراه نحن اليوم من أن القضية الرياضية تحليلية لا تركيبية ، تكرارية لا إخبارية ، بمعنى أن يكون قولنا — مثلاً — « إن المثلث زوايا ثلاثاً » قولاً لا يزيد على تكرار جانب من الجوانب المتضمنة في تعريف المثل نفسه ، فكأنما القائل لا يقول بقوله هذا شيئاً أكثر من « أن المثلث هو المثلث » ؛ أقول لو رأى ديكارت ما نراه نحن اليوم في طبيعة القضية الرياضية ، لما شك في أن يكون مضللاً بفعل شيطان خبيث في إدراكه للحقائق الرياضية ، إذ كيف يضل الشيطان من لا يقول شيئاً ؟ نعم ، لو رأى ديكارت ما نراه نحن اليوم في القضية الرياضية لعرف أن اليقين في الرياضة مصدره أن الرياضة لا تقول شيئاً جديداً بحيث تقترض للخطأ من أجله ، وبالتالي فيستحيل أن يكون منهجها صالحاً للمعلوم الطبيعية التي من شأنه أن يحكي عن الطبيعة فيكون الخطأ فيها محتمل الوقوع .

(١) Kemp Smith, New Studies in the Philosophy of Descartes

لكن ديكارت كان من رايه أن الحقيقة الرياضية تركيبية لا تحليلية ، أى أنها
تنبى عن الطبيعة وما يقع فيها ، وبالتالي فعلى كأتى خبر عن الطبيعة آخر معرضة
للخطأ لولا هداية من الله ؛ بل إن كل حقيقة أخرى - غير الحقائق الرياضية -
يكون قوامها بساتط مرتبطة بملافة ، بحيث تكون البساتط والملافة مما يدركه
الإنسان بمحسه الباطن ، هى كذلك حقيقة تركيبية لا يكون المحمول فيها مجرد
تحليل للموضوع ، بل يكون إضافة تضاف إلى الموضوع ، ومن ثم فقد يخطئ
الإنسان فى إدراكها لولا هداية من الله تمصمه ؛ خذ - مثلاً - حقيقة كهذه
« الجسم له امتداد » ؛ فإنه على الرغم من أن الامتداد لا يكون إلا فى جسم ، وأن
الجسم لا يكون بغير امتداد ، بحيث كان يكفى القائل أن يقول كلمة « جسم » ليحلها
السامع إذا أراد فيجد فى عناصرها صفة الامتداد ، وبهذا تكون عبارة « الجسم
له امتداد » من قبيل التكرار ، وما دام الأمر تكراراً لشيء واحد ضررتين ، دون
أن تكون هنالك إضافة جديدة ، فيتحتم قطعاً أن تكون العبارة صادقة صدقاً يقينياً
وضرورياً ، أقول إنه على الرغم من أن صفة « الامتداد » يوصل إليها بتحليل
الموضوع الذى هو « جسم » فإن حقيقة كهذه - شأنها شأن الحقائق الرياضية
عنده - تكون تركيبية خبرية لأن « الامتداد » - فى رايه - طبيعة بسيطة
تدرك مستقلة عن « الجسم » ، وإذن فالربط بينهما فى حقيقة واحدة ليس هو من
قبيل التحليل ، بل هو من قبيل الخبر الذى يضيف شيئاً إلى شيء آخر ؛ نعم ، إن
عبارة كهذه يقينية ضرورية فى رايه ، شأنها كذلك شأن الحقائق الرياضية ، ولكن
من أين جاءت الضرورة وجاء اليقين هنا ؟ إنهما قد جاءا مما أمد الله الإنسان به من
نور فطرى يدرك به أمثال هذه العلاقات بين الأشياء ؛ وكان يمكن ألا يمد به بذلك
النور ، فيرى أضلاع المربع أكثر من أربعة أو أقل ، ويرى زوايا المثلث أكثر من
ثلاث أو أقل كما يرى الجوهر بغير امتداد .

لأننا فى تحليلنا للقضايا الرياضية اليوم - كما سنقصل القول فيما بعد - نرى
أنه مادام الرياضى يبدأ بمبهمات (وهذه الملمات عند الرياضى ثلاثة أنواع : تعريفات
وبديهيات ومصادرات) فإن كل نظرية تأتى بعد ذلك نتيجة لهذه الملمات تكون

تحليلية، لأنها بمثابة ما يكرر بعض العناصر التضمنة في تلك المسلمات، وما دام
 الأمر تكرر آفه ضروري وبقينى، فكانك إذ تستدل نظرية رياضية تقول: إننا
 ما دنا قد سلنا به « ١ » و « ٢ » و « ٣ » و « ٤ » إذن تكون « ٥ » صحيحة — أما
 ديكارت فالأمر عنده على خلاف ذلك، لأنه يقول إننا لو كنا نبداً بتمريفات
 مركبة ثم نستخرج منها قضايا تحليلية نعيد ما كان متضمناً في تلك التمريفات،
 انتهينا إلى قضايا لا تقول شيئاً، لكن ما هكذا — في رأيه — يكون النهج
 الراجح؟ فأم ما في هذا النهج هو أننا نبداً بمجموعة من البسائط التي بعضها
 حدود وبعضها علاقات، ثم نلاحظ أن علاقة ما من تلك العلاقات البسيطة تربط
 حدين من تلك الحدود البسيطة أيضاً، وأن هذا الربط نراه ضرورياً لا بد من قيامه؛
 ومن ثم يتاح لنا أن نستدل من هذه البداية نتائجها فتكون النتائج ضرورية كذلك؛
 فبهذا لا نكون إزاء قضايا تحليلية تكرارية، بل إزاء « تركيبات » فيها ما ببنى.
 من العالم كيف تكون حقائقه؛ وحتى في الحالات التي قد يبدو فيها أن القضية
 تكرارية لا جديد في محولها عما هو كائن في موضوعها، لو أنك أمنت فيها النظر،
 وجئت فيها هي نفسها من الروابط ما لم يأتنا من طريق التحليل الخالص، بل كان
 لا بد له من رؤية حدسية تدرك ما فيه من تركيب وبناء؛ ونعود إلى المثل الذي أسلفناه
 منذ أسطر قليلة، وهو: « الجسم له امتداد » فهنا موضوع القضية الذي هو
 « الجسم » ليس طبيعة بسيطة، بل هو مركب من بسيطتين هما: « الجوهر »
 و « الامتداد »؛ فلو حللنا الموضوع إلى عنصريه أصبحت القضية: « الجوهر ذو
 الامتداد له امتداد »، أو بتعبير ديكارت نفسه وهو بصدد عرض هذه النقطة:
 « إن ماله امتداد له امتداد »^(١) ولكن بالرغم مما في هذا القول من تحليل تكرارى
 ظاهر، فلا يزال ديكارت يصر هنا على وجهة نظره، وهي أن في الأمر
 تركيباً إخبارياً، وهو في هذا المثل إدراك الرابطة الضرورية لا بين « الجسم » من
 ناحية و « الامتداد » من ناحية أخرى، بل بين العنصرين اللذين هما قوام « الجسم »

الأول « الجوهر » و « الامتداد » - فكيف عرفت أن هذين يستحيل الا
يكونا متلازمين تلازما تتكون منه الأجسام ؟

عرفت ذلك لا بالتحليل ، ولكن بالإدراك الحسي لما بين البسائط من علاقات ؛
ولسوء الحظ أن ديكارت - وهو فيلسوف الوضوح - قد ترك هذه النقطة الهامة
عند هذا الحد فلم يرددها توضيحاً ، مع أنها هي الأساس الذي يقوم عليه ما في
الرياضة من ضرورة ويقين ؛ إنه يتردد إلى الجواز ، فيقول إن العلاقة الضرورية التي
تربط « الجوهر » « بالامتداد » (أو أي علاقة ضرورية أخرى) إنما ترابطها
« بين العقل » أو « بالرؤية العقلية » أو « بالضياء الروحي » أو « بالنور
الفطري » - هذه كلها استعارات يستخدمها ديكارت ليعبر بها عن الطريقة التي
بها ندرك ضرورة العلاقة التي تربط البسائط ، وواضح أن « النور الفطري » هنا
يشير إلى نور العقل ينصب على موضوع إدراكه فيكشف عما فيه من علاقة
وأطرافها ، لكن كيف يدرك العقل هذا الذي يدركه ؟ وما طبيعة العلاقة
الضرورية هذه ؟ سؤالان يتركهما ديكارت بغير جواب .

أنكون هذه الضرورة ناشئة عن البسائط نفسها المرتبطة بمثل هذه العلاقة
الضرورية ؟ كلا بالطبع ، لأن ذلك الفرض يقتضي أن تكون البسيطة من البسائط
شيئاً ذا صفة تقتضي كذا وتستلزم كيت ، وإذن فلن تعود البسيطة بالبساطة التي
فرضناها لها ، لأنها عندئذ ستفقد استقلالها من حيث هي وحدة قائمة بذاتها ،
وسيكون إدراكها متشعباً حتماً على إدراك ما هي متعلقة به بحكم طبيعتها ؛ لتوضيح
ذلك نقول : افرض أن « أ » و « ب » بسيطتان ، وأن « ح » علاقة بسيطة ؛
فكيف أعرف أن « أ » و « ب » يرتبطان ضرورةً بالعلاقة « ح » ؟ إن
الجواب يستحيل أن يكون في تحليل « أ » و « ب » ولا في تحليل « ح » لأن
منه كلما بسائط يمكن إدراك كل منها على حدة مستقلة عن كل ما عداها ؛ إذن
لكيف أدرك ضرورة الارتباط بين هذين الطرفين بهذه العلاقة ؟ يجب ديكارت
أنه النور الفطري ينصب على الحقيقة فيكشف عنها أطرافاً وعلاقات ، وفي ذلك
موض ظاهر .

ولعل هذا النموض نفسه هو الذى أحس به دبكارت حين أخذه القلق —
 في « التامل الأول » من تأملاته — لزاء اليقين الرياضى ؛ فبينما هو يقول : « سواء
 كنت متوقفاً أو نائماً ، هنالك حقيقة ثابتة وهى أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة
 دائماً ، وأن الريح لن يزيد على أربعة أضلاع أبداً » ، بينما هو يقول ذلك عن الحقائق
 الرياضية ، وراه وكأنما هو لا يدري من أين جاءت إليه طمأنينة النفس لإزائها ؛ إنها
 لم تأت من طريق الطوائف البسيطة ذاتها ، التى جعلها نقطة الابتداء فى شوط
 التفكير لأن تلك البسائط (وبعضها حدود وبعضها علاقات) بحكم طبيعتها
 لا تقل على أنها مترابط على صورة دون أخرى ؛ إن اثنين أو ثلاثة من جهة
 وخمسة من جهة أخرى — باعتبارها بسائط — لا تختم بحكم طبيعتها أن يكون
 التصادى هو العلاقة الرابطة بين الطرفين ، بدليل أن دبكارت يتعرف — كما
 ألفتنا — بأن الله كان يمكنه أن يجعل الأمر على غير ذلك لو أراد ؛ ولهذا فهو
 بحاجة إلى أداة أخرى تكون مفطورة فى جبلته يستعين بها على إدراك هذه
 الضرورة التى براها فى مثل هذه العلاقة الرياضية ، ومن ثم فقد أكل مذهبه فى
 « البسائط » بمذهب آخر فى « النور الفطرى » الذى يهتدى الإنسان فى إدراكه
 الروابط الضرورية على النحو الذى ذكرنا .

ولئن دبكارت قد رأى ما نراه نحن اليوم من أن ضرورة الصدق الرياضى هى
 من صناعة الإنسان وليست هى بالحق الموضوعى الكائن فى العالم الخارجى نفسه ؛
 وهى من صناعة الإنسان لأنه هو الذى يضع مجموعة المسلمات — ولو شاء لتغير
 منها ما أراد أن يتغير وكيف أراد — ثم يبنى على ذلك بناءه الرياضى ، لأدرك
 ما ندركه نحن اليوم من أن اليقين الرياضى مصدره هو أننا نحلل المسلمات
 ونكرر عناصرها فى النظريات ، فليس فى الأمر — كما ظن — حقائق خالدة ،
 بدليل أننا قد تعددُ البناءات الرياضية ويكون كل بناء منها جميعاً ما دامت أجزاؤه
 متفقة بعضها مع بعض ، لكنه لو فعل ذلك لقوض بيديه مذهبه العقلى ، فهو
 من الفلاسفة العقليين — بل هو إمامهم فى العصر الحديث — الذين يحملون
 ضرورة الحق كائنه فى الوجود الخارجى ، وأن العقل يكشف عما هنالك ولا ينتحل

من عنده شيئاً ؛ غير أنه من ناحية أخرى ، لم يجد مناصاً من التذنب بين وجهي مذهبه ؛ فلوحاه سائل : ما مصدر الضرورة في الحقائق الرياضية ؟ أجابه حيناً بقوله إنها واضحة بذاتها ، وحيناً آخر بقوله إنها بإرادة الله شاءت للأشياء أن ترتبط على هذا النحو ثم شاءت لنا أن نهتدى إليها بما نجعل في فطرتنا من نور .

أراد ديكارت أن يمسك العصا من وسطها كما يقول المثل السائر ؛ إذ لو أراد أن يجعل للمعنائين الرياضية يقيناً وضرورة موضوعيتين كائنتين في طبائع الأشياء نفسها ، ولكنه أراد في الوقت نفسه أن يجعل لله قدرة على خلق العلاقات الرياضية في صورة غير صورتها الراهنة التي اختارها ؛ والحق أن مثل هذا الموقف لو حللناه ، انتهى بنا إلى نتيجة هي نفسها النتيجة التي أراد ديكارت في إصرار أن يجتنبها ، وهي أن الله عندئذ يكون قد خدع الإنسان حين جعله يدرك في الحقائق الرياضية ضرورة ليست فيها ؛ ذلك لأن مثل هذه الضرورة لا يراها الله في الحقائق الرياضية بمثل ما أراها أنا ، ولو قلل لاستحال أن يكون هنالك سواها أمامه ليختار منها إذا شاء ، مع أن ديكارت يقرر أن الله كان يستطيع ألا يجعل أضلاع المربع أربعة وزوايا المثلث ثلاثاً ؛ ومعنى ذلك أن ما هو جائز في نظر الله مستحيل في نظري أنا الإنسان ؛ فكان ضرورة الصدق في القضية الضرورية لها معنيان : معنى إلهي ومعنى بشري ، فهي بالمعنى البشري استحالة تصور النقيض ، وهي بالمعنى الإلهي مجرد كونها الحالة التي وقع عليها اختيار الله من بين حالات محتملة أخرى ؛ فكان الله قد خلقني على نحو يجعلني أرى ضرورة الصدق حيث لا ضرورة ؛ إن النقلة الجوهرية هنا هي أن العقل الإلهي والعقل الإنساني — على هذا الأساس — يختلفان لافي الدرجة وحدها ، فهذا محدود وذلك مطلق ، بل في النوع ، فالله يرى جائزاً ما أراه محالاً ؛ بل إن ما أراه تناقضاً خلوّاً من المعنى — كأن أقول مثلاً بأن أضلاع المربع ليست أربعة — هو في إدراك الله ممكن جائز الوقوع لو أن لإرادته شاءت ، وهكذا بينما كان ديكارت يعتقد أن السكون مقام على أساس عقلي ، وأن العقل في استطاعته أن يكشف عن ذلك الأساس بما يدركه بنوره الفطري من علاقات ضرورية تربط بين الطبائع البسيطة ، كان في الوقت نفسه يذهب

منحياً قد ينتهي به إلى أن الضرورة الزهومة هي من وهم الإنسان (١).

تلك هي الطبائع البسيطة التي أرادنا ديكارت على أن نجعل منها نقطة ابتداء
لأننا عندئذ - كما يرى - نضع أقدامنا على أرض صلبة ؛ وقد رأينا في التحليل
الذي أسلفناه كيف ينطوي هذا الرأي على مفارقات قد تنتهي بهم ما أراد
ديكارت بناءه .

وننتقل الآن إلى خطوة الثانية ، خطوة الاستنباط من تلك البسائط الأولية ؛
فإدام إدراكنا لتلك البسائط يقينياً لأنه إدراك حسي ، فكل ما يستنبط منه
يكون يقينياً كذلك ؛ فلو بدأت - مثلاً - بهذه البسائط : الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ،
ثم العلاقة « أكبر من » ؛ ثم لو رأيت رؤية مباشرة بنور العقل هذه الحقيقة
الرياضية الآتية : « أكبر من ١ » ؛ وعندئذ رأيت كذلك بنور العقل هذه الحقيقة
الرياضية الثانية : « أكبر من ٢ » ؛ فعندئذ يتاح لي من هذين الإدراكين
الحسيين الباطنين أن أستنبط هذه الحقيقة : « أكبر من ٣ » وكذلك
« ٢ + ٢ أكبر من ٣ » وهكذا أمضي في استنباطات يقينية استمدت كلها
من يقين الجدوس الأولى التي حدّثتها بالنور الفطري .

لقد قبل من ديكارت إنه بمنهج الرياضيات هذا قد أحدث ثورة فلسفية نفقت
فبار الصور الوسطى ، وقد كان هذا النبار نفسه من مخلفات القياس الأرسطي ؛
فلما أن تساءل : ما الفرق الجوهرى بين القياس الأرسطي والاستنباط الديكارتي ؟
يقولون إن هذا الفرق الأساسي بين المنهجين هو أن ديكارت يبدأ شوطه بإدراك
حسي لبسائط يرتبط بعضها مع بعض بعلاقات ضرورية كما أسلفنا ، فبدأ
- مثلاً - برؤية مباشرة لاستقامة كل ضلع من أضلاع المربع ، ثم بتدريج هذه
الأضلاع فإذا هي أربعة ، وعندئذ يقول في يقين إن للمربع أضلاعاً مستقيمة أربعة ،
وبعد ذلك يرب على هذه الحقيقة ما استطاع من نتائج ؛ وأما القياس الأرسطي
فإنه يفتتبه مقدمة واحدة على الأقل تكون كلية ، وواضح أن الحكم الكلى

Leonard O. Miller, Descartes, Mathematics and God (Philosophical (1)
Review, Oct.-1967)

— كقولنا كل إنسان قانٍ — هو في حد ذاته حكم يجوز أن يكون باطلاً ، لأن رؤية الحقيقة فيه لا تكون حدساً مباشراً ، بل تكون نتيجة لتصميم من خبرات سابقة ، فهي إذن عملية طويلة دقيقة الخطوات ، وما أكثر ما ينتهي الإنسان من خبراته إلى تعلمات يخطئ فيها ، ومع ذلك يتخذها مقدمات لأقضية يستدل منها النتائج التي يظن أنها بديهية ما دامت مستخرجة استخراجه سليماً بمن مقدماتها .

لكننا إنصافاً لأرسطو في هذا السياق نقول إننا في الحقيقة نبتز النهج الأرسطي بترأضاً لوروقنا فيه عند قياس واحد قائلين : هذا قياس مقسّمه موضع ظن وإذن فننتجته هي الأخرى موضع ظن ؛ ذلك لأننا لو تتبعنا النهج الأرسطي إلى بدايته الأولى ، سائلين : من أين جاءت هذه المقدمات نفسها ؟ فيكون الجواب : إنها هي بدورها نتائج لتعلمات سبقها ؛ ومن أين جاءت هذه السابقة ؟ جاءت من مقدمات سبقها ؛ وهكذا دواليك حتى نصل إلى حقيقة أو مبدا ندركه بالحدس المباشر ؛ وإذن فأرسطو — مثل ديكارت — يتردد إلى بداية حدسية ، ولست أرى أين يكون الفارق بينهما ؛ اللهم إلا أن يقال إن أرسطو حين يحدد الخطوة الإدراكية الأولى فإنما يحدد تصورات كل تصور منها على حدة ، كأن يحدد مثلاً حقيقة « الإنسان » ثم حقيقة « الفناء » ثم يصل ما بين الحدسين في قضية فيقول « الإنسان قانٍ » ؛ أما ديكارت فهو إذ يحدد مقدماته فإنما يحددها دفعة واحدة بطرفيها والعلاقة الضرورية الرابطة بينهما ؛ لكننا قد أضنا الحديث فيما مضى من تحليل هذا الموقف الإدراكي عند ديكارت ووجدناه منطوقاً على مشكلات ليس من اليسير مواجهتها وحلها .

سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وكثيرون غيزم من أئمة الفلسفة في شق عصورها يرون أن الصدق اليقيني هو علامة الفلسفة بمعناها الصحيح ، وأن هذا الصدق اليقيني هو ضالة الفيلسوف المنشوقة ، فهو يريد أن يعرف الحقيقة ، وأن

تكون معرفته إياها يقيناً لا يحصل الخطأ ؛ ولقد وجدوا هذا اليقين المنشود في العلم الرياضي ، ونش أن يجدوه كذلك في سائر العلوم من طبيعية وإنسانية ولاهوتية وميتافيزيقية ، فكيف السبيل إلى ذلك ؟ كان هذا هو سؤالهم ، فأنا ترى للفيلسوف بآناً من اليقين في العلوم الطبيعية لاعتمادها على الحواس أولاً ، ولأنك فهو يرفضها ويقضى بعدم حوازها ، لأن العلم فيها لا يبدو الظن والاحتمال ، ومن هؤلاء أفلاطون ، الذي لا يكون العلم عنده علماً إلا إذا كان مرتباً بالمثل رؤية اليقين ، ولما كان ذلك لا يتيسر في معرفتنا بالأشياء الجزئية - أشياء هذه الدنيا التي نعيش فيها - وجب إعمالها ؛ واليقين المنشود عنده لا يتحقق إلا في الرياضة من جهة وفي الميتافيزيقا من جهة أخرى ، والفرق بينهما هو أن الرياضة تستند إلى فروض تبدأ منها استنتاجاتها اليقينية ، وأما الميتافيزيقا فهي رؤية الصور الكاملة للأشياء ، أي المثل رؤية مباشرة بالمواجهة المباشرة كما تواجه قرص الشمس لترآها ؛ وآناً آخر ترى الفيلسوف لا يئأس من أن يصب العلم الطبيعي في قالب اليقين الرياضي - مثل ديكارت - وإنما تكون وسيلة ذلك عنده هي اتباع منهج الرياضة عند التفكير في الطبيعة ، فكما تبدأ الرياضة بمفاتيح بسيطة كالمدد ثم تمضي في طريقها إلى التركيب ، فكذلك يبدأ العلم الطبيعي بطبائع بسيطة كالجوهر والامتداد ، ثم يمضي في طريقه إلى التركيب ، وبذلك يكون اليقين مضموناً هنا كما هو مضمون هناك .

وهؤلاء الفلاسفة جميعاً على اختلافهم في المذهب والطريق يتفقون على أن ما يدركه العقل الخالص وحده عن الوجود الخارجي هو نفسه ما هناك واجدوه في الوجود الخارجي كما هو واقع ؛ فاعلى العقل إلا أن ينسج من طبيعته خيوطاً ، بادئاً بالبديهيات الواضحة ومنتهياً إلى نتائجها ، وإذا بهذا النسيج الذي نسجه في الداخل هو صورة ما يقع في الخارج ؛ فهذا هو إقليدس - مثلاً - يقيم بناءه الهندسي على أساس عقلي صرف ، بمعنى أنه يبدأ بمسلمات بعضها ، بأن يعرفه طائفة من المفاهيم الهامة في الهندسة كالنقطة والخط والسطح وما إلى ذلك ، ويقدم مبرهنات ومصادرات يطلب التسليم بها من غير برهان ، لأنها عنده عمولة للفروض ،

والناقشة لا تكون في الفروض ذاتها بل تكون في النتائج التي تستلزم منها
أقول هذا هو إقليدس يبنى هندسته على فروض بناء عقلياً صرفاً ، لكنه في الوقت
نفسه يتوقع أن تكون تفصيلات هذا البناء هي نفسها سورة الواقع الطبيعي ،
فإذا اتفق في بناء العقل مثلاً إلى أن الربيع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية
مساوياً لمجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين ، كان هذا هو نفسه ما وجد
على سطح الأرض لو رسمت عليه مثلثاً قائم الزاوية ثم رسمت مربعات على أضلاع
ذلك المثلث ، إذ أتى ساجد عندئذ أن مساحة المربع المنشأ على الوتر تساوي مجموع
مساحة المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين .

كيف أمكن هذا ؟ كيف أمكن أن يكون اليقين الذي يصل إليه العقل
بتفكيره الرياضي هو نفسه الحالة الواقعة فعلاً في العالم الطبيعي ؟ كان ذلك هو السؤال
عند « كانت » ، فهو لم يتردد أبداً في أن القضية الرياضية التي هي ضرورية للمصدق
إنما تصور في الوقت نفسه وقائع الطبيعة ، وأخذ يسأل : كيف أمكن لما هو صادق
صدقا لا يستمد على الخبرة أن يكون صادقا كذلك على أساس الخبرة ؟ أو بتعبير
الاصطلاحي كيف أمكن قيام قضية قبلية وتركيبية في آن واحد ؟ قضية
لم تستمد من الخبرة لكنها مع ذلك "تخبر" عما هنالك في عالم الوجود الفعلي ؟

حتى جاء فلاسفة التحليل المعاصر فألقوا ضوءاً جديداً على طبيعة القضية
الرياضية ، وإذا بهذا الضوء الجديد يزيل كل هذه المشكلات بضربة واحدة ، وإن
هذا الكشف عن طبيعة القضية الرياضية ليمد أعم كشف فلسفي في القرن الأخير
كله ، وهو هو موضع الثورة في الفلسفة المعاصرة كلها ، فيقن الرياضيات
له مصدر سوى أن القضية الرياضية تكرر لفظي في الرموز ، فلا فرق في طبيعة
العبارة الرمزية بين أن تقول $2 + 2 = 4$ وبين أن تقول إن الماء هو الماء ،
وسيلنا الآن إلى شرح ذلك في شيء من التفصيل .

القضية الرياضية ضرورية الصدق ، فصدقها غير مرهون بمكان معين ولا بزمان
معين ، صدقها ليس مرهوناً بمجموعة من الظروف دون أخرى ، بل إن صدقها

ضروري هنا وعلى المربع ، وصحتها ضروري الآن كما كان ضرورياً عند إنسان الكهوف ؟ فإذا نمنى « بالضرورة » هنا ؟ نمنى بها أن التقيض مستحيل .

والاستحالة المقصودة هنا هي الاستحالة المنطقية ، ذلك لأن هناك ثلاثة أنواع من الاستحالة كثيراً ما يخلط الناس بينها ، وتوسيعها لا بد منه في هذا السياق ؛ فهناك - أولاً - الاستحالة المنطقية التي أشرنا إليها ، وهي لا تقال إلا على جهة فيها شيء وتقيضه ؛ فإذا قلت مثلاً : إن المربع له أربعة أضلاع وليس له أربعة أضلاع ، كنت تقول بذلك عبارة مستحيلة منطقياً لأن الفاعل ينقض بنفسها بعضاً ، كذلك قولك إن الدائرة حرة قول مستحيل منطقياً ، لأننا لو سلمناه بأن وضعنا مكان الدائرة تعريفها ومكان كلمة « مربعة » تعريف المربع ، ألفينا أنفسنا لإزاء كلام ينقض بعضه بعضاً ، لأنك عندئذ تكون بمثابة من يقول إن الخط المنحني هو في الوقت نفسه خط مستقيم ، أي أن الخط المنحني ليس خطاً منحنياً ؛ وكثيراً ما يخفى مثل هذا التناقض في كلام الناس ، بحيث يقولون ما هو مستحيل منطقياً بالشيء الذي أسلفناه ، وفي الوقت نفسه يظنون أنهم يقولون كلاماً منسقاً لا تناقض فيه ؛ خذ مثلاً القائلين بأن روح الميت يمكن استحضارها وهي تتكلم وتسلط كما كانت تفعل في حياة جسدها ؛ وفي ذلك استحالة منطقية ، لأن العارة نفسها تحمل الكلمة وتقيضها ، ويتضح ذلك لو عرفنا الأنطاط المستعملة في هذه العبارة ، وأولها كلمة « روح » ، ومن عجب أن هؤلاء القائلين أنفسهم هم الذين يتمسكون بأن يكون التعريف دالاً على أن الروح شيء غير مادي ، أي أنه شيء لا يحتل نقطة من مكان ، ومع ذلك يحملون هذه التي ليست مكاناً ، يحملونها أمواجاً هوائية هي الصوت المسموع ، والأمواج الهوائية لا تكون إلا في مكان ، فهم إذن بمثابة من يقولون إن ما ليس له مكان له مكان .

وهناك - ثانياً - استحالة تجريبية ، وهي استحالة تكون في الجلة إذا كانت تقرر شيئاً يناقض قانوناً من قوانين الطبيعة كما استخلصتها الشاهدة والتجارب ؛ فن قوانين الطبيعة أن للماء ينزل في درجة مائة وهو في مستوى سطح البحر ، وإذا قل قائل إن الماء لا ينزل في درجة مائة وهو في مستوى سطح

البحر ، كان بذلك يقول ما هو مستحيل من الوجهة التجريبية ، وإن يكن غير مستحيل من الوجهة المنطقية ، فالقول لا تناقض فيه ، أى أن لفظاً من ألفاظه لا يناقض لفظاً آخر ؛ كانت الاستحالة لتكون منطقية لو قال القائل : « إن منا الماء الذى أمانى بطل ولا يطل » ، لكنه يقول عبارة بين أجزائها اتساق ، وكل ما فى الأمر أنها عبارة تقدم صورة للواقع غير الصورة التى قد قررناها التجربة العلمية ؛ إننا زبده القارى أن يكون هنا على حذر شديد . ولا يصف بالاستحالة المنطقية ما هو مستحيل من الناحية التجريبية وحدها ؛ ذلك لأنه حين أن ينفر من المبادئ التى تقرر أشياء تخالف المؤلف مخالفة سارخة ، نفورا قد يدهوه إلى الحكم على تلك المبادئ بأنها تجاوز حدود المنطق العقل ذاته ، ولا تكفى بمجاوزتها لحدود التجربة وحدها ؛ فتلا لوقيل : « إنك إذا ألقيت من النافذة بحجر سار سيرا أفقيا فى الهواء » كان هذا القول مستحيلا من الناحية التجريبية وحدها لا من الناحية المنطقية ، إذ ليس فى العبارة نفسها تناقض بين أجزائها حتى تكون استحالتها منطقية ، وكل ما فى الأمر أنها تقرر شيئا غير الذى قد قررته التجارب ؛ ولوقيل « إن امطار هذا الشتاء قد زلت من السماء لبناً وعسلاً » كانت استحالة القول هنا كذلك جبرية لا منطقية ، لأنها استحالة تنفيها التجربة ولا ينفيها أن بين أجزائها تناقضا .

وهناك - ثالثا - استحالة فنية ، وهى الحالة التى لا يكون القول فيها مستحيلا من الناحية المنطقية لخلوه من التناقض بين أجزائه ، وكذلك لا يكون مستحيلا من الناحية التجريبية لعدم تعارضه مع أى قانون من قوانين الطبيعة ، ولكنه فى الوقت نفسه قول مستحيل الصديق فى الظروف الحاضرة لأن الوسائل العلمية والأدوات المحترمة لا تمكن الآن على قيام الحالة التى نصفها العبارة المذكورة ، لكن تلك الوسائل والأدوات قد يصحبها التقدم فيما هو آت من الزمن فيصبح ممكنا ما هو اليوم مستحيل التنفيذ ؛ فالسفر إلى القمر مستحيل حتى الآن ، لأن قولى : « سافر فلان إلى القمر » فيه شيء من التناقض الذى يأباه المنطق ، ولأن السفر إلى القمر فيه ما يتعارض مع قوانين الطبيعة . وكل ما فى الأمر أن الأدوات

القضية الميضية هل ذلك لم تكمل بعد ، وقد نكمل في المستقبل وقد لا نكمل ، وإذن
فلاستحالة هنا لاهى منطقية ولاهى تجريبية ولكنها قضية وزوالها مرهون بالزمان
وتقدم العلم .

أما وقد فرقنا بين هذه الأنواع الثلاثة من الاستحالة ، فإننا نود إلى سؤالنا
الذى طرحناه منذ قليل : ما معنى « الضرورة » حين نصف قضية رياضية بأنها
ضرورية الصدق ؟ وجواب ذلك هو أن قبض القضية يكون مستحيلا استحالة
منطقية ، فالتى يحمل قولنا « إن المثلث له زوايا ثلاث » ضرورى الصدق هو أن
قبض هذا القول ينطوى على تناقض بين أجزاء العبارة نفسها ، وإذن فاستحالته
منطقية ؛ فانتقبض هو : « ليس المثلث زوايا ثلاث » وبقليل من التحليل الرياضى
نجد أن هذا القول الجديد يتضمن قولاً آخر ، هو « ليس للمثلث أضلاع ثلاثة »
ولما كان تعريف المثلث هو أنه سطح مستو محوط بأضلاع ثلاثة ، كان معنى قولنا
الأخير هو « ليس المثلث مثلثا » — وهكذا ننتهى إلى عبارة متناقضة الأجزاء لوأنا
قبضنا القضية الأولى التى وصفناها بأنها ضرورية الصدق .

ودعوانا هى أن القضية الرياضية تستمد بقيتها من لفظها ، فعلى تكرار للرمز
الواحد صريحين ، وإن يكن هذا التكرار محتجاً عادة وراء اختلاف صورة الرمز فى
كل من الحالتين ؛ فليس فى يقين الرياضة سر ولا سحر يفرى الفلاسفة بحمله نموذجاً
لكل علم سواها ؛ بل إن من يطلب اليقين الرياضى هو بمثابة من يطلب من التكلم
أن يكرر الموضوع ولا يضيف إليه خبراً جديداً ، فالقضية الرياضية رمزها البسيط
هو ا هـ ، وأما القضية فى العلوم الطبيعية على اختلافها فرمزها هو ا هـ ب ،
أى أنه فى الحالة الأولى لا خلاف بين المبتدأ والخبر ، وأما فى الحالة الثانية فلا بد أن
يكون الخبر شيئاً يختلف عن الخبر عنه — نعم ، إن دعوانا التى نحن الآن فى
سبيل تأييدها ، هى أن القضية الرياضية ضرورية الصدق لمراد كونها تكراراً لفظياً ،
وبذلك يكون قبضها مستحيلا منطقياً ، لأنك بينما تقول صدقاً ضرورياً إذ تقول
إن الماء هو الماء ، تراك تحول استحالة منطقية إذا قبضت قولك ذاك بحيث أصبح
« الماء ليس هو الماء » — هذا هو صدق الرياضة وهذه هى ضرورتها .

الصدق في القضية الرياضية مقطوع به قبل أن تجاوز حدود القضية نفسها ،
ليس بك حاجة إلى مراجعة العالم الخارجي لتستيقن من أن الماء هو الماء حقيقة ،
أما إذا قيل لك إن الماء يتركب من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين ، فستدرك
يختلف الموقف ، ويصبح حتماً عليك — إذا أردت التحقق من صدق هذا الزعم —
أن تجاوز حدود العبارة فيها إلى الواقع الشيء الذي تصوره العبارة ، محاولاً
أن ترى إن كان القول صادقاً في وصفه لتلك الواقع أو لم يكن ، وهذا هو المعنى
للقصود حين يقال من القضية الرياضية إنها « قَبْلِيَّة » وعن القضية في العلوم
الطبيعية إنها « بَدِيَّة » ، فالأولى صدقها في سلب تكوينها اللفظي ، وأما الثانية
فصدقها مرهون بما هو موجود خارج حدودها ؛ صدق الأولى ظاهر في طريقة
بنائها ، وصدق الثانية معتمد على طرف آخر تشير إليه العبارة .

القضية الرياضية « ضرورية » الصدق لأن تقيضها مستحيل منطقياً ، ومعرفتنا
بصدقها هي معرفة « قَبْلِيَّة » ^(١) لأننا ندرك ذلك الصدق من طريقة البناء الرمزي ،
أو البناء المنطقي نفسها ؛ وليس حتماً أن تكون القضية ذات الطابع الرياضي قضية
لأنها أرقام حسابية أو رموز جبرية ، بل إنها لتمتد حتى تشمل كل قضية يظهر
التحليل أنها مجرد تكرار البدأ في الخبر ؛ فإذا قلت مثلاً : إن الأرملة ماتت
زوجها ، لم تقل أكثر من « أن المرأة التي ماتت زوجها امرأة ماتت زوجها » ذلك
لأنك لو وضعت مكان كلمة « الأرملة » تعريفاً ، وهو « امرأة مات زوجها »
كان لك بذلك هذا التكرار الذي رأيت ، ومن ثم ضرورة الصدق وبقائه ؛ فليس
بك حاجة إلى مجاوزة العبارة نفسها لتتأكد من صدقها ، ليس بك حاجة إلى السؤال
عن الأرائل لتستيقن من أن كلا منهن قد ماتت زوجها ، لأنها لو لم تكن كذلك
لما صح أن تسمى بكلمة أرملة ؛ ومن قبيل ذلك أيضاً قولك « كل جسم له امتداد »
فأنت هنا أيضاً لا تريد على قولك : « إن ما له امتداد له امتداد » لأنك لو وضعت

(١) معنى الاصطلاح هل أن تكون « الضرورية » وهذا القضية ، وه « قبلية » وهذا
لأنها صدق تلك القضية — انظر :

مكان كلمة « جسم » تعريفها ، لكان لك بذلك هذا التكرار ، وهكذا .

لا غرابة - إذن - أن نكون القضية ذات الطابع الرياضى صادقة بالضرورة صدقاً قهرياً ، نعم صادقة على كل مكان وكل زمان وصدقها غير مشروط بظروف خاصة ، وهي أيضاً صادقة صدقاً يدل عليه بناؤها نفسه لأن بناءها تكرار للرمز الواحد مرتين وإن يكن هذا الرمز الواحد ذا صورتين مختلفتين ظاهراً ، إلا أنها يتخذان صورة واحدة عند ما يوضع مكان أحد الشطرين تعريفه ؛ لكن ما هكذا نكون الحال في جملة تقول إن سكان القاهرة ثلاثة ملايين ، وإن الحجر الملقى يسقط على الأرض ولا يرتفع في الهواء ؛ فما هنا لا بد من مجاوزة الجملة إلى ما تشير إليه من حقائق الواقع ، ومهما حاولت أن تضع مكان الكلمات ما يعرفها فلن تصل إلى قول تكرارى كالذى نصل إليه عند تحليل القضية الرياضية ؛ نعم لا بد لك من مجاوزة الجملة إلى ما هو خارجها من حقائق الواقع إذا ما كانت الجملة تحمل خبراً عن الواقع ، وبعد ذلك فقد أجد الواقع مصدقاً للجملة أو مكذباً لها ، قد أجد أن سكان القاهرة فعلاً يزيدون أو ينقصون عن الثلاثة الملايين التى زعمتها الجملة ، وقد أجد الحجر الملقى لا يتعجب إلى أسفل كما تدعى الجملة ؛ وإذن فأمثال هذه الجملة أو تلك صدقها لا ضرورة فيه ، وهو لا يعرف إلا « بعد » خبرة تؤكد الصدق أو تنفيه .

إننا إذ نقول من الجملة الرياضية إنها « قبلية » فلسنا نمنى بذلك أن معرفتنا بها قد جاءت قبل الخبرة من حيث الترتيب الزمنى ، أى أننا لا نمنى أننا عرفناها أولاً ثم جاءت بعد ذلك خبرتنا ، إذ ليس هنالك معرفة قط سبقت خبرة الإنسان في الزمن ، فأقل ما يقال هنا هو أن الإنسان لا بد له أولاً أن يتعلم الرموز التى ترد في الجملة الرياضية التى نقول إننا نعرفها معرفة « قبلية » - كلا ، لسنا نريد بهفه « القبليّة » أسبقية في زمن الحدوث ، بل نمنى شيئاً يتصل بطريقة تحقيقها ؛ ففى تحقيق صدقها نعلم أنها صادقة قبل أن نحكم في ذلك إلى خبرة ، لأن تكوينها الرمزي ذاته دال على ضرورتها وبقينها ، إذ أنها لا تعدو أن تقول من الشيء

إنه هو الشيء نفسه ، ولو نقصناها أخطأنا حتما ، لأننا عندئذ نكون بمثابة من ينكر أن يكون الشيء هو الشيء نفسه ؛ فالجملية الضرورية اليقينية دائما تحليلية ، أي أنها دائما تحصيل حاصل ، نحصل في عمومها ما سبق لها أن حصلته فعلا في موضوعها ، وصورتها دائما ترند إلى « أ » أي أنها دائما خالية من الخبر . وقد يكون هذا الخلاه من الإخبار بادبا للنظرة الأولى كقول القائل إن الماء هو الماء ، وقد يحتاج إلى تحليل قصير أو طويل لإظهاره وإبرازه .

الجملة التكرارية (أو التحليلية) « قبلية » ما في ذلك إشكال ولا خلاف ، والجملة الإخبارية (أو التركيبية) « بديية » لأن تحقيق صدقها يتطلب مراجعة الواقع ، وهي مراجعة قد تنتهي بتأييدها أو بتفنيدها ؛ ولكن هل يمكن للجملة الإخبارية — التي تقول عن العالم الخارجي شيئا — أن تكون قبلية كذلك ؟ أم هل يمكن الحكم على قضية إخبارية بالصدق الضروري اليقيني من مجرد النظر إلى تكوينها ، كما نفعل في القضية الرياضية ؟ جوابنا عن هذا السؤال بالنفي ، وأما « كانت » فليس جوابه عنه بالإيجاب فحسب ، بل إنه يسلم بهذا الإيجاب تسليما كما لو كان الأمر بديهية واضحة بذاتها ، ثم يسأل بعد ذلك : « كيف أمكن للقضية الإخبارية أن تكون معرفتها قبلية ؟ وقد جاءت فلسفته إجابة عن هذا السؤال .

موقفنا هو استحالة الجمع بين الخبر وضرورة الصدق في جملة واحدة ؛ فإذا كانت الجملة إخبارية فهي ليست ضرورة الصدق ، إذ يحتمل أن تراجعها على الواقع فإذا هي باطلة ؛ وإذا كانت الجملة ضرورة الصدق فهي إذن فارغة من الخبر وهي تكرار وتحصيل حاصل ؛ أما « كانت » فراه أن قضايا الرياضة وقضايا الطبيعة سواء في أنها ذات مضمون خبري ، وأنها في الوقت نفسه ضرورة الصدق ، ومعرفتنا بها هي معرفة قبلية ؛ لا تستدعي مراجعة الواقع الخارجي في تحقيقها ؛ ومن الأسس التي يبنى عليها وجهة نظره هذه أن بديهيات الهندسة ليست تحصيل حاصل ، إذ فيها من المضمون ما يطابق وقائع العالم الخارجي ، ومع ذلك فهي ضرورة الصدق ، ومعرفتنا بذلك للصدق قبلية ، ومن ثم جاز أن نستدل منها نظريات يقينية يمكن

تطبيقها على العالم الطبيعي ؛ خذ - مثلاً - بديهية في الهندسة تقول إن الكميات
للتساوية إذا أضيفت إلى كميات متساوية كانت النتائج متساوية ، فهي صادقة
بالضرورة ، وصدقها واضح من بنائها اللغوي ذاته ، ومع ذلك فإذا طبقها على كميات
من البرتقال أو كميات من الماء طبقت ، ومعنى ذلك أنها قبلية وآتية في الوقت
نفسه خبرية ولا تناقض بين الوجهين .

إن الزعم هنا هو أن العالم الرياضي - إقليدس مثلاً - إذ يضع المسلمات
في صدر بحثه ، ليأخذ في استنباط النظريات المترتبة عليها ، لم يستمد مسلماته تلك
من الخبرة ، ومع ذلك فهي مطابقة للخبرة ، هي وكل ما يترتب عليها من نظريات
فيكون معنى ذلك أن ما قد صدق صدقاً عقلياً صراحةً وحدهً آه كذلك صادق
صدقاً تطبيقياً على الواقع ، وهنا ينشأ سؤال « كانت » : كيف أمكن لخل هذا
التوافق أن يكون ؟ والخطأ هنا هو في الاعتقاد بأن بديهيات الرياضة ونظرياتها
منطقة حتماً على الواقع الخارجي ؛ فقد أثبتت نتائج البحث الرياضي في المائة السنة
الآخيرة (منذ منتصف القرن الماضي أو نحو ذلك) أن مسلمات إقليدس يمكن
تغييرها ، واستبدال غيرها بها ، والوصول بعد ذلك إلى نظريات غير نظرياته ، دون
أن يكون معنى هذا التغيير خطأ في هندسة إقليدس ولا خطأ في هندسة تقام على
مسلمات غير مسلماته وتنتهي إلى نظريات غير التي انتهى هو إليها ؛ ذلك لأن الصدق
في الرياضة هو صدق اتساق لا صدق تطابق ، فيكفي أن يكون البناء الرياضي
منساقاً مقدماته مع نتائجه ، مهما تكن تلك المقدمات ، لنقول عنه إنه بناء صحيح
من الناحية الرياضية البحث ، أو قل من الناحية المنطقية البحث - لأن العبارتين
مناهما واحد ، فكلتا المنطق والرياضة علم صوري إذا اتسقت فيه الصورة توافرت
له بذلك شروط الصواب .

تغير أساس الرياضة بحيث لم تعد المسلمات في البناء الرياضي أرواحاً محتوماً له أن
يصدق أيضاً على الواقع ، بل هي مسلمات لأنها فروض يجوز تغييرها وتبديلها ،
فينشأ نتيجة لكل تغيير أو تبديل بناء رياضي مختلف ، دون أن نعرف من البناء

الرياضي نفسه إن كان هو الذى يطابق الطبيعة الخارجية ، أم يطابقها بناءً ورياضي آخر ؟ وإذن فقد انهار الأساس الذى بنى عليه « كانت » فلسفته كلها ؛ فلسفته كلها بحث من الشروط العقلية التى جعلت فى الإمكان أن تكون مسلمات الرياضة — مثلاً — صادقة صدقاً فى آن واحد ، فعلى صادقة قبل الخبرة وصادقة بعد الخبرة معاً ؛ ولم يكن ليقول ذلك لو علم أن تلك المسلمات يمكن استبدال غيرها بها دون أن يتأثر الصدق الرياضي فى شيء .

وفى ما على تحليلات لأمثلة من قضايا الرياضة نوضح بها ما نذهب إليه من أنها تكرارية كلها ، فضرورة صدقها وبقين ذلك الصدق ناشتان من أنها فى صميمها خالية من المضمون ، ولا تقول شيئاً إيجابياً عن العالم بحيث تتعرض فيه للخطأ

— ٥ —

خذ هذه القضية فى الحساب « $2 + 2 = 4$ » التى هى مضرب الأمثال بيقينها ، واسأل : من أين جاءها هذا اليقين ؟ هل يتوقف صدقها اليقيني حتماً على أنها مطابقة لحالات الواقع ، فوق صدقها النامى عن تكويرها وبنائها ؟ بعبارة أخرى ، هل هى يقينية ضرورية لأنها تحصل حاصل كما نقول نحن ، أم لأن العالم يجرى مجرى الحقائق الرياضية كما يقول الفلاسفة العقليون ؟ هل هى قضية تحليلية تكرارية تحليلية صرفاً وتكراراً خالصاً ، بحيث لا يكون فيها نط ما يقتضى أن تشير به إلى شيء فى عالم الأشياء ، أم هى تركيبية إخبارية تصوّر العالم الخارجى على الرغم من أن صدقها لا يتوقف على خبرتنا بذلك العالم ؟

لهذه الأسئلة إجابات ثلاث تختلف باختلاف المدارس الفلسفية ؛ فهناك — أولاً — العقليون الذين يرون إمكان الجمع فى قضية واحدة بين أن تكون غيرية عن العالم وأن تكون فى الوقت نفسه قبلية غير معتمدة فى تحصيلها وإدراكها على خبرة الإنسان بالعالم ؛ نعم قد يختلف الفلاسفة العقليون فيما بينهم على أى القضايا يكون فيه هذا الجمع بين تينك الصفتين ، أى قضايا الرياضة وحدها ، أم هى قضايا الرياضة والطبيعة على السواء ؛ لكن يكفي أن يمتد الفيلسوف فى قضية واحدة

يقول فيها إنها صادقة على الخبرة الحسية دون أن تكون مستفاداً من خبرة حسية لنقول عنه إنه فيلسوف عقل يأخذ بهذه الوجهة من النظر .

وهناك — ثانياً — فلاسفة المذهب التجريبي في صورته التقليدية ، كما يمثل مثلاً في جون ستيوارت مل ، وهم يقولون أن ليس هناك قضية واحدة يمكن أن تجتمع فيها صفتا الإخبار والضرورة مما ، لأن القضية إن أخبرت بشيء ، كان معنى ذلك احتمال تعرضها للخطأ فيما أخبرت به ؛ ولهذا ترى هؤلاء التجريبيين ينكرون شيئاً أن نكون هناك قضية ضرورية الصدق ، حتى قضايا الرياضة والمنطق — في رأي « مل » — إن هي إلا حيلة الخبرة ، وبالتالي يجوز عليها البطلان .

ونالنا هناك أنصار التجريبية المنطقية — أي الوضعية المنطقية — فهم كالتجريبيين التقليديين ينكرون في حسم أن تجتمع صفتا الإخبار والضرورة معاً في قضية واحدة ، إلا أنهم على خلاف أنصار التجريبية التقليدية ، لا يرون أن قضايا الرياضة والمنطق مستفاداً من الخبرة الحسية ؛ بل هم يقولون إن القضية إما أن تكون إخبارية وبذلك يستحيل عليها أن تكون ضرورية الصدق ، وإما أن تكون ضرورية الصدق وبذلك يستحيل عليها أن تكون إخبارية بل إنها في هذه الحالة تكون تمحيص حاصل ، تكرر جزءها الأول في جزئها الثاني دون أن تضيف شيئاً جديداً .

وهذه الإجابة الأخيرة هي ما نأخذ به ، ونعود إلى المثل الذي سقناه لتجربى عليه عملية التحليل ، وهو « $2 + 2 = 4$ » — فهذه قضية ضرورية الصدق لكنها في الوقت نفسه لا تقول شيئاً مما يمكن أن تتعرض به للخطأ ؛ فنحن وإن كنا نستطيع الحكم على صدقها « قبل » الرجوع إلى الخبرة ، إلا أن ذلك فيه معناه أنها خافية لا تنبئ بشيء . شأنها شأن المباراة القائمة إن الماء هو الماء ؛ وهناك التحليل الذي يبين ذلك :

العدد ٤ معناه بحكم القضية نفسها هو $2 + 2$

العدد ٢ معناه بحكم التعريف ١ + ١

إن قونا $2 + 2 = 4$ مساو لقونا $1 + 1 + 1 + 1 = 4$ ،
 $1 + 1$ فإذا كان هذا القول يقيس الصدق وضروري الصدق وصدقه يسرف بنفس
 النظر عن أى خبرة بأشياء العالم الخارجى ، فلاء تكرار لا خبر فيه ، وماعنا
 قد يحسب الأمر على القارى فيسأل : ألسا فى عالم الأشياء ترى شيئين مضافين
 إلى شيئين تكون أربعة فى مجموعها ؟ فقلان وقلان أربعة أقلام ، وبرتقالان
 وبرتقالان أربع برتقالات ، وهكذا ؟ كيف إذن زعم العلاقة بين هذه القضية
 الرياضية وبين عالم الأشياء ؟

الواقع أننا فى علم الحساب إذ نتعلم أن $2 + 2 = 4$ فنحن لا نتعلم بهذا
 إلا طريقة استخدام رموز مكان رموز أخرى إذا ما جرى الاتفاق بأن يكون
 الرمزان مترادفين ؛ فلا فرق أبداً بين أن أعلم الطفل الناشء بأن الرمز « ٤ »
 يمكن وضعه مكان الرمز « $2 + 2$ » فى أى موضع شاء دون أن يتأثر تكوين
 العبارة ، لجرد الاتفاق بين الشئتين بهذه الرموز على أن يكون الرمزان مترادفين ؛
 أقول إنه لا فرق أبداً بين هذا وبين أن أعلمه بأن « ابن الخطاب » هو نفسه « عمر »
 فأنى للطفاء الراشدين ، وله أن يضع أحد الاسمين مكان الآخر فى أى عبارة شاء ،
 أو كما أعلمه أن « الله » اسم آخر « للأسد » وأن الاسمين مترادفان وله أن يستبدل
 أحدهما بالآخر ، وتظل « $2 + 2 = 4$ » صادقة حتى لو فرضنا أن العالم كله
 ليست فيه أربعة أشياء ، قد يكون فى العالم كائن واحد ، ومع ذلك يجوز لنا القول
 بأن « $2 + 2 = 4$ » مما يدل على أن صحة استخدام هذه الصيغة الرمزية لا يقوم
 حجة على طيبة العالم الخارجى

يقول « كات » وهو فى سياق رأيه بأن القضية الرياضية إجبارية ، ما معناها
 أن فكرة « $2 + 2$ » ليست هى نفسها فكرة « ٤ » وأنا إذ تفكر الفكرة
 الأولى فلا تفكر فى الوقت نفسه فى الفكرة الثانية ، إذ ليست « الأربعة »
 متضمنة فى أى من جزئى الفكرة الأولى فلا هى فى « الاثنين » الأولى ولا هى
 فى « الاثنين » الثانية ، وإننى إضافة جديدة أضافها الإنسان إلى طله بالعالم
 حين عرف أن الفكرة الأولى - فكرة « $2 + 2$ » - والفكرة الثانية -

فكرة (١٥) - متساويان : وهذا صحيح ، فمن ذا الذى زعم له أن $٢ + ٢ = ٤$ ؟
 قانون نفسى مؤداة أننا لا نذكر الفكرة الأولى إلا إذا فكرنا الفكرة الثانية
 أيضاً ، إنما لا نزم ذلك ، لا نزم أن التفكير فى الأول يؤدى حتماً إلى التفكير
 فى الثانية بناء على قانون فى علم النفس يحتم ذلك ، بل قول لأن هناك « احتكاك »
 على استخدام الرموز يجعل الرض الأول والرض الثانى مترادفان ، لكى لما فركت
 كلمة « لبت » ففكرت أنها مساوية لكلمة أخرى هى « الأسد » لم يكن سوى ذلك
 أن قانوناً نفسياً يحتم علينا أننا إذا ما استحضرننا إلى أنفسنا فكرة « لبت »
 بنسبها لفكرة « الأسد » ، كلا ، ولا معناه أيضاً أننا قد اكتسبنا طعناً جليلاً
 بالعالم الخارجى حين عرفنا أن « الأسد » هو نفسه « لبت » بل كل ما عرفت
 أننا قد ألما بالطريقة الاتفاقية التى تواضع عليها المتكلمون بالغة العربية على
 استخدام الرموز .

وكثيراً ما يقال لنا اعتراضاً على رأينا فى القضية الرياضية من أنها نحصيل
 حاصل ، إن نحصيل الحاصل إن يكن واضحاً فى قضية مثل $٢ + ٢ = ٤$ ،
 فليس هو بهذا الرضوح فى الصلوات الرياضية المقدمة ؛ فمن ذا الذى ينظر - مثلاً -
 إلى العددين ٣١٩١٣ و ٩٥٨٩٠ فيدرك من فورهم أنها ١٢٧٨٠٣ ؟
 أو من ذا الذى ينظر إلى الرض الجبرى $(س + س)$ ؟ فهلم من فورهم أنه مساو
 لرض الجبرى $س + س$ ؟ لكن أوتال هذه الافتراضات
 فى رأينا سطحية وساذجة ، لأنك دائماً إذا حلت الشق الثانى من أى معادلة
 رياضية وجدته فى النهاية يرتد إلى نفس العناصر التى يتكون منها الشق الأول ،
 وإلا لم تكن « للمادة » لتمتحن اسمها هذا ؛ والخلاصة أنك إذا ما كتبت
 لإحدى معادلات رياضية ، فانت عندئذ تكون إزاء رمز واحد مكرر صوتين وإن يكن
 هذا التكرار قد جاء على صورتين مختلفتين .

وكذلك الأمر فى النظريات الهندسية ، فكل نظرية منها مستولدة من
 السلّمات الأولى ، حتى لكأنها هى نفسها تلك السلّمات قد أضيفت كتابتها على
 صورة أخرى ؛ ولو كان فى النظرية الهندسية إضافة جديدة إلى ما قد تضمنته

السلطات ، فكان ذلك نفسه علامة على فساد استدلالها ، إذ النتيجة من الاستنباط لا يجوز لها أن تأتي بما لم يرد في المقدمات ؛ فمن تمرير المثلث في هندسة إقليدس بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه وهي أن تلك الزوايا تساوي ١٨٠ درجة ، وقد نطن أن هذه النتيجة علم جديد لم يكن في التعريف ، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث الرسوم في الطبيعة الخارجية ؛ ولو كان الأمر كذلك لصح قول القائلين بأن القضية الرياضية قبلية وإخبارية في آن معا ؛ لكن حقيقة الموقف غير ذلك ؛ فهذه النتيجة صحيحة على فرض التعريف الذي أسلفناه المثلث ، وهو أنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة ؛ ولكن ماذا لو غيرنا التعريف فجعلنا المثلث هو سطح منحن محوط بثلاثة خطوط منحنية (كالمثلث الرسوم على سطح كرة مثلا) ؟ عندئذ تتغير النتيجة بالنسبة لمجموع الدرجات في زواياه ؛ وتكون هذه النتيجة سواباً كما كانت النتيجة الأولى سواباً لأن سواب كل منهما ليس متوقفاً على مطابقته لما يحدث في الطبيعة الخارجية ، بل متوقف على صحة استدلاله من المقدمة المفروضة ؛ وإنه ليكمل بنا في هذا القصد أن قول إن هندسة إقليدس بفرضها أن السطح مستو قد انتهت إلى نتائج منها أن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وقد نجد أن هذه النتيجة تنطبق على الطبيعة أيضاً ، ولكن انطباقها هذا في الحقيقة ناتج من أن الأسطح التي نمارسها في حياتنا العملية دائماً من الصغر (الصغر النسبي) بحيث لا يبدو فيها الانحناء ؛ ولكن لما وجدنا أن هذه النتائج نفسها لا تنطبق على المساحات الكونية الكبرى ، كان نأخذ مثلاً - مثلاً - رأسه الشمس وضلعاه شعاعان من الضوء وقاعدته سطح الأرض ، فنرى عندئذ أن نتائج إقليدس غير منطبقة على الواقع الطبيعي ، وإن تكن رغم ذلك محتفظة بصدقها الرياضي ، لأنها لا تزال نتائج مستنبطة استنباطاً سليماً من مقدماتها المفروضة .

إن التفكير الرياضي هو أشبه شيء بطاوعة معدة لطحن كل أنواع الغلال ، فالآلة تطحن سواء كان الموضوع فيها قحاً أو شعيراً ؛ وهي تطحن طحناً مقبولا ما دامت نستخرج من الغلال الموضوعة فيها كل ما تحتوي عليه من الدقيق ؛

وليس على الطحان أن يكون الطحين ناسح البياض أو ذا سمرة خفيفة ، لأنه - بمقاييس طحاناً - لا يُسال من شيء إلا أن يكون هذا النقيض من تلك الغلال ، وهكذا يكون الرياضي في الرياضة البحت ، لا يُطلب منه إلا أن تكون نتائجه صحيحة الاستنباط من تلك المسلمات المفروضة ، ولا شأن له بمد ذلك أن نحى تلك النتائج مطابقة للعالم الطبيعي أو غير مطابقة ؛ وبعبارة أخرى ، شأن الرياضي هو أن يحسن التكرار - نكرار القدمات في النتائج - وليس شأنه أن يحسن الإخبار .

ومبادئ النطق - كقضايا الرياضة - هي كذلك صورية خالصة ، لأنها خراب فارغة من المضمون الحسى ، فمدقها إن يكن ضرورياً ، والتم بها إن يكن قليلاً ، فاذلك إلا لأنها لا تقول شيئاً إيجابياً عن الطبيعة بحيث تتعرض من أجله للخطأ ؛ ففى في صميمها ليست إلا قواعد وضعتها لتستخدم الرموز اللغوية على أساسها ، وليس فيها شيء من الحق فوق ذلك .

إننا في الحقيقة نسوق عباراتنا في عمليات التفاهم على نحو يجعل تلك العبارات ذات معنى عند السامع ، هو نفسه المعنى الذى أراد أن ينقله المتكلم ، ولهذا وجب أن نسلك ألفاظنا في عقود متفق على أشكالها ليصلح كل عقد منها في موقف معين ؛ والمجيب أننا إذا ما استلنا تلك الخيوط من عقود الألفاظ المرتبطة بها ، ووضعتها طرية أمامنا ، رأيناها في حد ذاتها خاوية إلى الدرجة التى تجعل البحث فيها ضرباً من البحث ؛ لكن هذه الخيوط المارية الخاوية الخالية من كل مضمون هي نفسها « المبادئ المنطقية » التى اتفقنا - حين اتفقنا على لغة التفاهم - أن تكون هي القوالب التى نصب فيها ما نريد أن يقوله بعضنا لبعض .

وخلا القالب من كل مضمون وغوى ، هو الذى يجعله مُعَيَّناً لأن يتلى بآية مائة مما يصلح أن تنصب فيه ، لكنك إذا ما ملأته بهذه المادة أو تلك خرج من كونه مبدأ منطقياً مجرداً ، وأصبح فكرة من الأفكار الجارية على غرار ذلك للهدأ ؛ أما البدأ نفسه فلا يكون موضع نقاش لأنه موضع اتفاق ، وأما الفكرة التى تجري

على غرارها نعى التي يصح أن تكون موضعاً لاختلاف الرأي والجدل ؛ وإذا أردت أن تهتدى إلى البدأ المنطقى الكامن في إحدى أفكارنا — أو قل في إحدى عبارات الكلام — فاعليك إلا أن تفرغ القالب من مضمونه ليصبح هيكلاً فارغاً ؛ فمئذ تكون قد وصلت إلى البدأ المنطقى المنشود ، أو إلى الصورة المنطقية الخالية ؛ أبداً مثلاً بهذه العبارة : « قيس أحب ليل » وامنر في تجريدتها من مضمونها المنوى خطوة خطوة ، حتى يتم لك تفريغها ؛ فالخطوة الأولى هي أن تقول : « س أحب ليل » والخطوة الثانية هي أن تقول : « س أحب ص » والخطوة الثالثة هي أن تقول « س ع ص » (ع هنا معناها علاقة) فها هنا تجد القالب الفارغ الذى قد تملؤه بمادة غير مادة الأصلية ، فتكون لك بذلك فكرة هي والفكرة الأصلية من طراز منطقى واحد ، كأن تملأ القالب — مثلاً — بقولك « بروتس قتل قيسر » أو « الكتاب فوق المنضدة » وهكذا .

مثل هذا التفريغ — تفريغ أفكارنا من مادتها لتبقى لنا هياكلها الفارغة — هو الذى ينتهى بنا إلى ما نسميه بمبادئ المنطق ، كالمبادئ التى أطلق عليها أرسطو « قوانين الفكر » ، وهى :

- ١ — قانون الذاتية : $P \text{ هي } P$.
 - ٢ — قانون عدم التناقض : $P \text{ لا تكون صادقة وكاذبة في آن واحد}$.
 - ٣ — قانون الثالث المرفوع : $P \text{ إما أن تكون صادقة أو كاذبة}$.
- وكالمبادئ التى نتخذها قواعد للاستدلال ، مثل

١ — إذا كانت P تستلزم K وكانت P صادقة لزم أن تكون K صادقة كذلك .

٢ — إذا كانت إما P أو K صادقة ، ثم كانت P كاذبة ، كانت K صادقة

فا الذى يحمل هذه المبادئ المنطقية كلها صادقة صدقاً ضرورياً نعرفه فيها معرفة قبلية ؟ هنا يجيب العقليون إنها كذلك لأنها وليدة العقل وطبيعته من جهة ، ولأن العالم الواقع قد جاء على غرار العقل وطبيعته من جهة أخرى ، ومن ثم كانت صادقة على قضايا الفكر وعلى وقائع العالم على حد سواء ، وأما نحن أنصار التجريبية العلمية فنقول

إن صدق هذه المبادئ كلها قائم على نفس الأساس الذي قام عليه صدق الرياضة ، وهو الاتفاق على استخدام الرموز بطريقة معينة ؛ فقد اتفقنا — مثلاً — على أن يكون معنى « إذا » حين تربط قضيتين أن يكون صدق القضية الثانية تابياً لصدق القضية الأولى ، وعلى أن يكون معنى « أو » حين تربط قضيتين أن يكون صدق الواحدة تابياً لكذب الأخرى ، واتفقنا على أن يكون معنى كلمة « ليس » (أو أى كلمة نافية أخرى) هو أننا إذا أسمينا شيئاً « نهراً » أخرجناه من سائر الأشياء الكون التي ليست أنهاراً ، أى أننا عندئذ نقسم العالم قسمين ، قسم يدخل فيه الشيء المسمى ، وقسم آخر يخرج منه ، بحيث لا يجوز للشيء المسمى أن يُسَدَّ عنوا في القسمين معاً ، فإذا زعمنا له مثل هذه المضوية المشتركة ، كنا بذلك قد خرجنا على قواعد استخدام الرمز « ليس » كما توافقنا فيها بينما أن نستخدمه ؛ فأنى لا يكون « و » وليس « و » في آن واحد ؛ وكذلك اتفقنا على معنى « أو » بحيث يكون الشيء إما « و » أو « لا — و » في الوقت الواحد .

مبادئ النطق كقضايا الرياضة — وإن تكن أهم منها — يقينية وضرورية لأن فيها مراً ولها سعراً يفتن الفلاسفة المقلين فتنة تغريهم بأن يتخذوا يقينها وضرورتها شرطاً لازماً لكل معرفة أخرى ، بل إن يقينها وضرورتها ناشتان من كونهما صورة قارعة من الفحوى ، فعلى تحصيل حاصل يصدق على كل شيء في الوجود ولا معنى شيئاً بذاته ، وما ليس معنى شيئاً بذاته لا يقول شيئاً ؛ فقولك من أنها إنما إما أن تعطر غداً أو لا تعطر قول يقيني ضرورى الصدق لسبب واحد هو أنه لا يقول شيئاً عن الغد .

الفصل السابع

علينا بالعالم

- ١ -

في الرياضة وما يدور مدارها من أنواع التفكير الاستنباطي لا يمتنع صدق القضية أكثر من أن يكون تكوينها خالياً من التناقض ، فلا تناقض بين أجزائها ولا تناقض بينها وبين القدمات التي استنبطت منها ؛ وإذن فلا حاجة بك إلى مجاوزة النسق الرمزي نفسه إلى حيث العالم الخارجي لتعلم إن كانت القضية الرياضية صادقة أو غير صادقة ، أي أه لا حاجة بك إلى مجاوزة البناء المنطقي للرمزي إلى ما بعده ، ومن ثم قيل عن الرياضة إن صدقها ضروري وإن المرة بذلك الصدق قليلة .

وأما إن كانت القضية التي بين أيدينا تنبع من واقعة من وقائع العالم الخارجي كان حتماً لمن أراد أن تراجع صدقها أن يجاوز حدودها اللفظية إلى حيث الواقعة التي تشير إليها تلك القضية ، أي أه لا بد في هذه الحالة من مخرج نخرج منه إلى حيث المصدر الذي منه استقينا هذا العلم الذي جئنا الآن نسلكه في العبارة التي قولنا والتي هي موضع التحقيق ؛ فلئن كان اتساق أجزاء التركيب الرمزي بنفسها مع بعض وخلوها من التناقض وحده كافياً للحكم بالصدق على قضايا الرياضة ، فن قضايا العلوم الطبيعية لا يكفي ذلك ، ولا بد من الاحتكام إلى شيء آخر يخرج حدود التركيب الرمزي أو التركيب اللغوي لتقابل بينه وبين الصورة التي يصورها هذا التركيب . فإن تطابقاً ، أو كانت بينهما صلة كائنة ما كانت بحيث تجعل التركيب الرمزي رمزاً يصلح أن ينوب عن الشيء أو الواقعة التي كان الرمز دعوياً لها ، مع لنا عندئذ أن نقول من التركيب الرمزي أو اللغوي إنه عبارة صادقة .

وهذه الصورة بالعبارة إلى ما يتألفها من وقائع العالم تقتضى أن تكون العبارة بما يحدث من جزئية واحدة من حيث علاقتها بجزئية أخرى أو أكثر ، ذلك لأن العالم الخارجى قوامه جزئيات ، وادمت تريد أن نهت للعبارة من أصل بطلانها في ذلك العالم ، فلا بد أن يكون بين الجانبين هذا التقابل الذى يجعل كل اسم وارد في العبارة مقابلاً للجزئية واحدة من جزئيات العالم ، وأن يكون في العبارة من الألفاظ الدالة على علاقات ما يتألف العلاقات القائمة في الخارج بين الجزئيات والى تربطها معاً في واقعة واحدة .

وبندر جداً أن يحى . كلام الناس في هذه الصورة الجزئية التى تجعل العبارة الواحدة منه مقابلة لواقعة واحدة معينة من وقائع العالم الخارجى ، بل إن الناس يتحدثون بعبارات عامة تتناول أنواعاً بأسرها من الأشياء والكائنات جملة واحدة ، فأيبر أن يقال - مثلاً - « الرياح نهب على مصر من الشمال أحياناً » و « القطن ينضج في الحريف دائماً » و « البرتقال أصفر » لكن هذه العبارات وإنما تتحدث عن مجموعات بأسرها من الأشياء ، فالعبارة الأولى لا تقول : إن الرياح التى نهب هذه اللحظة آتية من الشمال ، بل نسم القول لتجمله شاملاً لحالات كثيرة ؛ والعبارة الثانية لا تقول : هذه شجرة فطن ، وهى ناضجة الثمر ، ونضجها تم اليوم الذى هو من أيام الحريف ، بل نسم القول ليشمل أشجار القطن كلها في كل فصل من فصول الحريف ؛ والعبارة الثالثة لا تقول : هذه البرتقالة التى أمسكها الآن ييدى صفراء ، بل نسم القول ليشمل البرتقال كله - هكذا يتحدث الناس وهكذا نحى . عبارات العلوم الطبيعية عامة لا تقتصر الواحدة منها على جزئية واحدة فسيبك إلى تحقيقها - إذن - لابد أن تبدأ بخطوة تحليلية زدة العبارة العامة إلى قائمة من جمل أولية ذرية تتناول كل منها واقعة ذرية واحدة ، حتى نستطيع أن نقابل بين الجملة من ناحية وبين الواقعة التى ترمز إليها الجملة من ناحية أخرى ؛ ومعنى ذلك أن محكة الصدق في العبارة التى موضوعها عام هو إمكان ردعها إلى عبارة موضوعها جزئى ثم القابلة بمدند بين هذه الأخيرة وما يتألفها من أجزاء الطبيعة .

وإذا كان من غير المستطاع أن يتبين لنا ما هي الحقيقة التي نتحدث عنها، فإننا نكون مكنتين من معرفة
 حقيقة واحدة من جهة أخرى، لأنها لو كانت نتيجة مستنتجة
 من صدقها متوقف على صدق ذلك الأصل الذي استنبطت منه، فيكون
 صدقها حجة أولية بذاتها في صدقها هو أن تكون لدى قائلها خبرة جيدة
 من صدقها، فلو سلمنا صحة هذه الحجة، فماذا أنظر إلى الورقة التي أمامي
 فيقول: هذه بقعة بيضاء، فيكون قول هذا جملة أولية بذاتها في صدقها في الصدق هو
 الانطباع الذي يتركه لدى أحدكم الآن يصري؛ وهكذا نريد لكل جملة ما
 يقولها قائل ويردها الصدق أن تكون مما يمكن تحويله إلى مواقف خبرية مستندة
 على هذا النحو، بأن نندبها إلى قضايا أولية بذاتها كل قضية منها مكنتها بذاتها
 في تحقيق صدقها، لأنها لا تتطلب من أجل التحقيق أكثر من مثل هذه الخبرة
 الحسية المباشرة، وما يحمل بنا أن نذكرك بظهيحة القضية في الرياضة من حيث
 أن صدقها دائماً متوقف على صدق المقدمة التي منها استنبطت، وهذه المقدمة بذاتها
 متوقفة في صدقها على صدق مقدمتها، وهكذا دواليك حتى ننتهي إلى لغة العلم،
 وهي اللغات التي يطلب التسليم بها من غير رجوع إلى خبرات الحواس، ثم
 أن صدق القضية الرياضية ناتج دائماً من صدق قضية أخرى، أما صدق القضية
 الإخبارية فهو متوقف في النهاية على الإشارة إلى موقف فيه حالة إدراك
 حسي مباشر.

وشرط آخر ينبغي أن يتوافر لقضية الذرية التي ينتهي إليها تحليلك - فون
 اكتشافها بذاتها في الصدق - وهو ألا تكون مما يمكن أن نجد له نقيضاً يتفق
 وينبغي؛ وذلك لأنها ما دامت تشير إلى خبرة حسية حركية مباشرة، كانطباع من
 بهذا المون الأبيض الذي أمامي الآن، فبالحال أن يكون لهذه الخبرة نقيض ممكن
 حتى لو نظرنا آخر إلى البقعة اللونية نفسها وقال إنها خضراء، لما كان قولنا
 تأكيداً لخبرتي الحسية، لأننا عندئذ نكون بمثابة شخصين، يقول أحدهما إنه يشر
 بأن في ضرره ويقول الآخر إنه لا يشر بمثل ذلك الألم؛ هذا إلى أن سائر خبرات

معية في تلك اللحظة التي أرى فيها البقعة البيضاء لا يمكن أن تنقض خبري
أولئك الذين صدقوا ، فقد أكون في اللحظة نفسها لاسماً لفتن بأصابي وشامراً بصلاتي ،
وإذا رأيت رائحة الطام المتجمعة من غرفة مجاورة ، وساماً لصوت التربل في الطريق ،
كان لأشئ فم ولا فم رائحة الطام ولا سمع أصوات اللارة بنى شأنه إدراك
أشئ من البقعة البيضاء ، وهكذا تكون الخبرة الحسية البائرة مستحبة
مكذب على أساس خبراتي الأخرى ، أو على أساس خبرات الآخرين .

بمعت صدق في كل كلام يدعى صاحبه أنه يقول به شيئاً من العالم هو أن يرد
في الكلام من أولياته التي منها تكون ، وهذه الأوليات قضايا أولية تشير إلى
موضع حربية من إدراك كذا الحسى ، والقضية الأولية يمكن تبرئها بأنها القضية
التي تنشأ مسبوقة إلى حالة جزئية من حالات الإدراك الحسى ، فتكون هذه الحالة
إدراكية الحسية نفسها هي شاهد صدقها ، بحيث لا يطلب على صدقها دليل آخر
من قضية أخرى ، وكذلك تكون القضية الأولية على صورة تجملها مستحبة على
نفس بقضية أخرى من نفس صورتها ، أى أن أى قضيتين أوليتين لا يمكن
أن يتامرا إذا كانتا مستمدين من إدراكين حيين مختلفين^(١) ، ومعنى ذلك
سأرة أخرى هو أننا لو رتبنا كل معلوماتنا من العالم الطبيعي ترتيباً يحمل كل خطوة
لنا مستمدة من خطوة سابقة ، وجدنا أن الأساس الأول الذى أقم عليه
أبداً كله هو حالات من الإدراك الحسى ، كل حالة منها تعبر عنها قضية أولية .

هذه الجمل الأساسية الأولية التي هي تحركات الصواب في معارفنا التجريبية ،
قد شملت جماعة الوضعيين المنطقيين منذ أول تكوئها في قينا ، لكنهم لم يكونوا
يها على رأى واحد ، فمنهم من ذهب إلى الرأى الذى أسلفناه ، والذى نأخذ به
وتأييده ، وهو أن يكون محك الصواب للباراة الثنوية شيئاً غير الثنة نفسها وخرج
مطافها ، وهو الخبرة الحسية ؛ ولكن منهم كذلك من رأى رأياً آخر ، مثل
« نوراك » و « هيل » و « كارناب » وهو رأى لا يؤيدم فيه ولا نأخذ به

ومؤله أن ليس هناك مجموعة من القضايا الأولية مما يمكن أن نقول عنه إنه الأساس
لأول لبناء طفا التجريبي كله ، بحيث تكون تلك القضايا الأولية بمثابة المقدمات
لأول ، وبقية أجزاء البناء بمثابة النتائج التي ترتبت على تلك المقدمات ؛ وم يذهبون
إلى أن الحق كله ، كائناً ما كان موضوعه ، وباضياً كان أو تجريبياً ، متوقف على
تكون الجمل الثورية واستدلال بعضها من بعضها الآخر ، وليس هو متوقفاً — حتى
في العلوم التجريبية — على ملاقة الجمل بوقائع الخارج ؛ ذلك أن القضية المبينة
— كائنة ما كانت — إنما تكون سواباً أو لا تكون بالنسبة إلى المجموعة الرمزية
التي توضع فيها وتكون جزءاً منها ، فإن وضعت في مجموعة بحيث يكون بينها وبين
سائر الأجزاء اتساق واتلاف وعدم تناقض ، كانت سواباً هناك ، لكنها هي نفسها
يمكن أن نترج من تلك المجموعة وتوضع في مجموعة أخرى لا تتسق معها فتكون
خطأ هنا ؛ وعند هؤلاء الناهيين هذا المذهب من جماعة المنطقيين الوميين أنه
يستحيل القابة بين الة من ناحية وبين ما ليس بلة من ناحية أخرى ، ولا يمكن
للقارة التي يكون أحد طرفيها « جملة لثوية » إلا بجملة لثوية أخرى ، لا بحالة
من الإدراك الحسي ؛ أي أن عالم الة — بناء على هذا الرأي — عالم مطلق على
نفسه ، ومحال على من يريد التسلسل منه إلى العالم الخارجي أن يجد له منفذاً .

إن وجهة نظرم هذه هي نفسها التي شرحناها في الفصل السابق قائلين إنها
النظرة التي تبين طبيعة العلوم الرياضية ، لكن هذه الطائفة من فلاسفة الوضية
الخطية تريد أن تسم النظرة نفسها لتشمل كل أنواع الكلام ، تحليلياً كان أو تركيبياً
تكرارياً أو إخبارياً ، من العلوم الرياضية أو من العلوم الطبيعية ، مع أن أقوال
الريضة — كما شرحنا بالتفصيل في الفصل السابق — بمحصلات حاصل ، وأقوال
العلوم الطبيعية ذوات مضمون خبري ، ولا بد أن يكون هنالك اختلاف بين
الحائتين في وسائل التحصيل ووسائل التحقيق معاً ؛ وم يحوم للفرق الجوهرى
بين الحقائق الرياضية والحقائق الطبيعية إنما يرتدون — على غير وعى منهم — إلى
مذهب الخليلين : ديكارت وسبينوزا وليبنز والتالين أمثال هيجل ؛ فهؤلاء جميعاً
يحملون بيمار الحق اتساقاً والتاماً بين أجزاء النسق الفكرى ، بحيث يخلو هذا

النسق من التناقض فلا يقال من « هـ » إنها « ليست هـ » في النسق الواحد ؛ وكل الفرق بين هيجل - مثلاً - وبين ثورات هو هذا : أن القضية الواحدة عند هيجل تكون إما صادقة صدقاً مطلقاً أو باطلة بطلاً مطلقاً ، لأن هنالك نسقاً واحداً تكون هذه القضية جزءاً منه ؛ وأما ثورات فلا يرى ما يمنع أن ننسق أي عدد ثنائياً من النسقات ، كل منها ينسق بنفسه مع بعض ، بحيث يمكن للقضية الواحدة أن تنسق في نسق ما فتكون صواباً فيه ، وألا تنسق في نسق آخر فتكون باطلة فيه .

« ثورات » و « هيجل » هما على رأس القائلين بهذا الرأي من بين جماعة الوضعيين المنطقيين ، وقد شرحنا في مقالات نُشر بعضها في مجلة « التحليل » و « Analysis » ، ونستطيع أن نلخص رأيهما فيما يأتي : (١) كل قضايا العلم ، بما في ذلك القضايا الأساسية التي نتخذها محكاً لصدق ما عداها ، إنما تنسق نتيجة لقرارات إرادية يقررها زاعمو تلك القضايا ، ولم أن يغيروها ، وكل ما يراعونه في كل حالة هو أن تكون مجموعة القضايا الملزمة الزعمية على اتساق بعضها مع بعض ؛ (٢) فإذا قلنا عن قضية علمية معينة إنها باطلة ، كان أساس حكمنا هذا هو أننا وجدناها متناقضة مع بقية القضايا العلمية ، لا تنسق معها في بناء فكري واحد ؛ (٣) فبدل أن يكون لدينا نسق واحد من القضايا بحيث نقول عنه إنه النسق الذي لا نسق سواه ، يمكن أن نبني نسقات عدة ، كل واحد منها تنسق أحزائه ، لكنها في مجملها يختلف الواحد منها عن سواه ؛ أما أي هذه النسقات هو الذي ينطبق على العالم فذلك أمر يقرره السلوك العملي ولا يقرره المنطق ، لأن النسقات كلها عند المنطق سواء .

ولن شاء أن يرجع إلى مقال هام نشره « هيجل »^(١) في عدد يناير لسنة ١٩٣٥ من مجلة التحليل ، يبرض فيه هذا المذهب الذي أخذ به بعض القادة من جماعة الرؤية المنطقية ؛ وهو يتتبع في مقاله ذاك كيف تطور الأمر من الأخذ بالقضايا الثرية التي انتهى إليها وتجنشتين بتحليله على أن تكون هي السند النهائي الذي

حربية بن قوسنها الأولية ، حتى إذا ما بلغت هذه المرحلة
 من حدود الثقة إلى عالم الأشياء لموازاة كل قضية فردية
 في تصور الأمر من الأخذ بهذا الرأي ، بل الأمر
 إنما تستند في صدقها إلى جمل أسسها
 تكون ثقة المقدمات الصادقة لبقية القضايا المبنية
 وسواء كان الأمر متوقفاً على شئها نتيجة ملاحظة مباشرة ، ثم وأما
 ما يستلزم حقيقة أو بعبارة أخرى فرضاً ونقشاً اختياراً من مجال العلم ، بمنزلة
 يجوز لهم أن يبرروا تشكيكهم في صحة ما على الشرط الواحد المطلوب لتعز
 لسطح وهو ساق لأجبر ، وحده من خدق.

وبروي لـ « هيل » في هذا من « كارتاب » رايه القائل بأنه ليس هناك
 في ... أوليات مضطحة تكون هي مقدمات لمصادقة التي ليس غيرها مقدمات ، ولما
 تأتت بما أهمية كذا عند ذلك شائع لها ؛ معترف العلم أن يتفق على أي أساس
 شاء يستغلون باطل ، لأن الثقة في الهبة هي بأن نجى مجموعة قوانينهم وأقولم
 بقاء منطقاً ؛ وليس معنى هذا - هكذا يقول « هيل » - أن « كارتاب »
 و « ثورات » بنكران أن يكون بل جانب « ثم ائمة » لم آخر من واقع هيل ، بل
 الأمر على خلاف ذلك ، لأن الثباتات القنوية نفسها عندها هي واقع من الواقع
 التجريبي ؛ فكل ما أراداه هو أن يجعلوا الناس على وهي تام بأن العبارة الثرة
 للبيئة إذا قبل منها إنها « نبر من » واقعة خارجية معينة ، فلا يجوز أن نخلط
 بين الطرفين بحيث نسمى الفوارق بينهما ، حتى نلحق أن الأول هي نفسها الثانية ،
 مع أن الأول « لنة » والثانية « واقعة » ؛ وعالم ائمة - وإن يكن هو نفس
 جزءاً من عالم الواقع - إلا أنه « ثم بناء » له خصائصه التي تميزه من سائر أجزاء
 للعالم الواقع ؛ وكيف أعرف أن جملة ما هي المراب ؟ أعرف ذلك بأن أراها من
 حيث موضعها مع سائر الجمل التي أقولها في مجال القول الذي وردت فيه تلك الجملة ،
 فإن اتسقت معها كانت صواباً .

تلك نظرة أخذ بها فريق من التوضيحين المنطقيين لا يؤيدم فيها ، وتأخذ برأي

فإذا هرفنا أن قوانين الطبيعة كلها هي من هذا القبيل ، أدركنا أن مثل هذا الفهم المطلق يجب المتابعة بالنظر في أمر تحقيقه على الواقع كيف يكون .

إن هذه الاستحالات كلها التي تحول دون تحليل العبارة المسماة بالحق اللا محدود تحليلًا كاملاً يترجمها إلى جميع القضايا الفردية الداخلة فيها ، هي التي حدث ببعض رجال التحليل الحديث — مثل « وجمشتين » و « رامزي » و « شليك » ألا يميزوا من ضروب القول إلا القضايا الذرية ، والقضايا المركبة من عدد من القضايا الذرية ^(١) ؛ كقولنا مثلاً : « إذا كان هذا الشعاع الضوئي يتمكس على سطح معقول فإنه يتمكس بزاوية تساوي زاوية سقوطه » . (هذه القضية مركبة من قضيتين ذريتين ربطت بينهما كلمة « إذا ») وذلك لأن أمثال هذه القضايا التي تحدثنا من شيء واحد فرد — كهذا الشعاع المين من الضوء — هي وحدها التي يمكن مقابلتها مع عالم الواقع مقابلة تتيح لنا تحقيقها تحقيقاً حاسماً ، على خلاف القضايا الكلية غير المحدودة الأعضاء ، فإن مثل هذه المقابلة فيها محال أن تكون كاملة وقاطنة .

ولا شك أن هذه الوجبة من النظر تستتبع نتائج خطيرة في التفكير العلمي ، لأنك إذا لم تجز القول حين يكون تعبيراً مطلقاً غير محدد الأفراد ، أنكرت بالقياس إمكان التحدث من كل فكرة تتناول عدداً لانهائياً من الأفراد ، فلا تجيز مثلاً أن أقول من الخط المستقيم إنه عدد لانهائي من القطع ؛ وأنكرت كذلك إمكان التحقيق المقنع في كل قوانين العلوم الطبيعية ، لأن كل قانون منها هو قول يشمل حالات لانهائية في تطبيقه ؛ أم تقول إن القانون العلمي لا يبنى له أن يجاوز حدود القضايا المركبة من قضايا ذرية ، نصف ما قد لوحظ في المعامل وصفاً محدداً جزئياً يمكن المودة إليه عند تحقيقها ؟ إنك إذا قلت هذا أنكرت أهمجواب القانون العلمي ، وهو إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في حالات مستقبلية إذا ما توافرت ظروف معينة ، أي أنك في مثل هذه الحالة ستقتصر على وصف ما قد وقع ، مع أن قوة

Victor Craft, The Vienna Circle, (Eng. Trans. by Arthur Pap) (١)

القانون الملى هي في اصطلاحه كل حالات جديدة غير التي وقت فلا ولوحت
في بيان البحث للملى .

لهذا لما شريك إلى مهر آمن ينبغي من هذا الافتراض ، وذلك أن بعد
القانون الملى - لافضية كلية نقرر من العالم شيئاً محدداً معيناً - بل بعده قاعدة من
قواعد السلوك ، كأنما هو خطة إرشادية تهدي الناس بعدئذ ماذا يصنعون في الظروف
والمواقف الغلانية ؛ إننى إذا زمت أن في الظروف الجوية المينة يكون صمود
الربى في البارومتر مشيراً إلى الدرجة الملابة ، فأما لا أقول بهذا الزم شيئاً عن
وقائع العالم كما هي قاعة ، لأن تلك الظروف الموصوفة قد لا تقع أبداً ؛ وإذن
فصدق القانون الملى لا يعتمد مباشرة على مطابقته لشيء من الواقع ، بل إن القانون
الملى في صيغته العامة لا يوصف بصدق ، إذ هو أقرب إلى الجملة التي تحدثنا
من مجهول ، مثل « من حرارته خمسون درجة مئوية » لا يقال عنها إنها صادقة
إلا إذا وضعت مكان « من » قيمتها ، أى مدلولها ؛ فهكذا القانون الملى ، هيكلي
لا يخلو مضمون معين محدد ، ولهذا يظل الحكم عليه بالصدق مطلقاً حتى ترد حالة
جزئية فتعلا ذلك الهيكل وتبين عندئذ إذا كان القول بعد امثله بالمضمون المحدد
مطابقاً للحالة الواقعة أو غير مطابق لها .

القانون الملى قول عام غير محدد المضمون ، وتلك فهو ما نسميه في المنطق
الحديث « دالة قضية » أى أنه صيغة رمزية فيها ثغرة ، وإلى أن تملأ هذه الثغرة
باسم جزئى معين المسمى ، لا نستطيع الحكم عليها بالصواب أو بالخطأ ؛ وهكذا
قل في كل عبارة عامة مطلقة ، فهي دالة قضية لا قضية ، هي عبارة فيها رمز للمجهول
وليس هي بالعبارة للكاملة ، ولا بد من تحويلها إلى قضية كاملة قبل الحكم عليها
وهذا التحويل لا يكون إلا إذا أحلنا مكان الرمز المجهول القيمة اسمها جزئياً معروف
للملى في دنيا الأشياء المحسوسة ؛ فعل قول من الذهب إن وزنه النوى مقداره
كذا قول صادق أو غير صادق ؟ الجواب : هذا قول ناقص لا يحكم عليه إلا إذا
كمل ؛ فهو بصورة هذه تحليله : من قطعة من الذهب ، ووزنها النوى هو كذا ؛
ولا يمكن الحكم على مثل هذه العبارة بأنها صادقة إلا إذا وجدت ما يعلا مكان

« س » ، أى إلا إذا وجدت كلمة من الذهب وأحرقت عليها التجربة لأستيقن من صدق العبارة أو عدم صدقها ، هل القول بأن الشر الجاهل مصور لحياة البادية قول سواب ؟ الجواب : الحكم هنا محال إلا إذا رجعت إلى قسائد بعضها من الشعر الجاهل ، فهذا القول الصاف سورة النطقية هي هذه : « س قصيدة من الشعر الجاهل ، وهي مصورة لحياة البادية ، فإلى أن أجد القصيدة المينة التى تجمل الرمز المجهول معلوما ، لا يمكن الحكم لأنه ليس هناك ما يحكم عليه .

ونكرر هذا الرأى بصورة أخرى لأهميته فى وجهة النظر التى زبد لها الشروع ، فاقول التام ، الذى هو مطلق التسميم ، هو فى الحقيقة صيغة لفظية بنير معنى ، ولا يكتب معناه إلا بعد أن يتحول من تسميته إلى التخصيص الذى يحدد فرماً بينه من الأفراد التى جاء القول التام لوصفها بهذه الصفة أو تلك ؛ إذ العبارة العامة - كما أسلفنا - هي عبارة ناقصة ، فيها فجوة لا بد أن تملأ باسم فرد معين يمكن الرجوع إليه فى دنيا الأفراد لتقابل بينه كما نلاحظه بحواسنا وبين العبارة التى جاءت تحدث عنه ومن بقية أفراد نوعه جهة واحدة ؛ فإذا قال لك قائل عن « كل إنسان » بأنه قن ، طالبت به بأن يحول عبارة بحيث تصبح : سقراط إنسان وهو قن ؛ أو قال لك قائل إن « الروح خالصة » طالبت به بأن يبين لك بالفرد الذى يعلل مكان « س » فى هذه العبارة الناقصة التى صورتها : « س روح ، وهى لا تقى » وإلى أن يجد لك ذلك الفرد الذى يحول المجهول معلوماً ، سيظل كلامه بنير معنى ، أى سيظل مستحيلاً على التحقيق .

ولكن مبنى قد اتخذت هذه الخطوات التحليلية إزاء القول المطلق التسميم ، أنا كون ذلك قد ضمنى سوابه إن كان سواباً ؛ أنا قبل لى مثلاً : « كل حيوان مجتر مشقوق الظلف » ثم حولت القول إلى صورته النطقية التى هي : « س حيوان مجتر وهو مشقوق الظلف » ثم عقببت على ذلك بأن بحثت فوجدت بقوة بذاتها فوضعت الإشارة إليها مكان الرمز « س » بحيث أصبحت العبارة الأخيرة : « هذه البقرة مجتر وهى مشقوقة الظلف » ثم منيت هكذا أضغ إشارت إلى أفراد

حزبية من المجهول أراها بجزءة ومشقوقة الطلب مما ؟ هل تكون العبارة العامة
الأسلية قد تم تحقيق سوابها بهذه الخطوات ؟ أملا يجوز أن تكون الحالات الحزبية
الى وقت طلبها مختلفة عما قد أمع عليه بعد ذلك من الحالات ؟ عبارة أخرى ،
أملا يجوز أن تظهر في المستقبل حالات مختلفة من الحالات البحرية وكلها
من حالات الحاضر الذي سرطار ما يصبح ماضيا ؟

كلا ، بل إن هذا الذي أحرته إعا « يؤيد » صدق الدعوى التي ادعاها صاحب
المادة العامة سائفة الذكر ، والتأييد وحده لا يكفي بل لابد إلى جانبه من محاولة
إيجاد حالة تنقض العبارة المرفوعة ، فإن وجدت كان نقضا حاسما ، وإن لم توجد
كان السواب مرجعا لها ؛ ويسمى هذه الرحلة الثانية من مرحلتى تحقيق الفرض
« غضا » - وكل عبارة كلية هي فرض ينتظر التحقيق .

هذه نقطة تزيد الوقوف عندها قليلا لأهميتها الكبرى في تكوين العقل
العلمي ؛ وخلاصتها هي أن النظرية العلمية لا تكون حدية باسمها هذا عالم يترتب
عليها انتفاء وقوع الحوادث على صورة معينة كما يعرف عليها تقرير وقوع الحوادث
على صورة أخرى ؛ أعني أن النظرية العلمية لا تكفي بأن تبين ماذا يقع ، بل لابد
إلى جانب ذلك أن تبين ماذا يستحيل عليه أن يقع بالسبب إلى الموضوع الذي يكون
بحال بحثها ؛ وإذا وجدت نظرية لا تعرف كيف يمكن دحضها بحالة في استطاعتك
أن تصور ما بحيث لو وقعت تلك الحالة اقضى على النظرية بالطلان ، أقول
إن نظرية لا تستطيع أن تصور لها حالة تنقضها لا تكون علمية بالمعنى الكامل
لهذه الكلمة ؛ فتأييد النظرية بأمثلة تشهد بصوابها لا يد أن يتمه فحص لها من
حيث إمكان دحضها ، وبمقدار ما يمكن تصور الحالات التي إذا وقعت كانت النظرية
باطلة ، تكون هذه النظرية أقرب إلى التفكير العلمي الصحيح .

افرض أن زاعما زعم لك عن شيء اسمه « النفس » ثم زعم لك كذلك أن تلك
النفس عنصر بسيط ، أى أنها غير مركبة من عدة عناصر بحيث يمكن تحليلها أو
تفكيكها ؛ فامقياسك الذي تقس به عينية هذا القول ؟ هو هذا : أن نسال : ما الحالة

فهل يمكن تصورهما بحيث إذا وقعت كان الزم باسلا ؟ والبيئة على من ادعى ،
صاحب هذا الزم مسئول أن يوضح لي كيف يمكن دحض هذه النظرية في
بطلانها ؛ ماذا أرى أو ماذا اسمع أو ألس من وقائع الدنيا إذا ما كان هذا الزم
باطلا ؟ إن صاحب هذا الزم في حقيقة أمره لا يقول كلاما ذا معنى إذا جاز من تعنته
تأييدا ومحاولة تنفيذ في آن معا ، وأغلب الظن أنه عاجز ، لأنه على الأرجح
قد ابتكر من مهند كلة هي كلمة « نفس » ثم عرفها بأنها كائن غير مادي
بسيط المنصر ، حتى إذا ما جاء بعد ذلك يسوق الكلمة وتعريفها لم يكن يفهم
من الدنيا نبأ ، بل كان يلعب لعبة قوامها ألفاظ ، ولا فرق بينه وبين من يقول
- مثلا - « جنبة البحر » اسم ساشير به إلى كائن يكون له ذيل سمكة ورأس
إنسان ، فإذا ما قال بعدئذ « جنبة البحر لها ذيل سمكة ورأس إنسان » لم يكن
يفعل بقوله هذا أكثر من أن يسيد على الناس قرارا اتخذه في شأن كلمة واستعملها .

التأييد بالأمثلة الإيجابية أولا ، ومحاولة التنفيذ بتصور حالات إذا ما تحققت
ثبت البطلان ثانيا ، مرحلتان لا بد منهما لأي نظرية يقدمها صاحبها ليفسر بها
ظواهر الطبيعة أو ليقرر بها على أي نحو تنجيء اطرادات الحوادث في الطبيعة ؛
ومن أجل هذا زى كثيرا من النظريات التي تدعى العلمية - وخصوصا
في العلوم الإنسانية كعلم النفس - ببسب من هذه الدقة التي تزيدها لتفكيرنا
العلمي ، خذ مثلا نظرية فرويد في علم النفس التي تفسر السلوك الإنساني بدوافع
لا شعورية دُست في النفس منذ الطفولة الباكرة ؛ فإمدى هذه « النظرية »
من العلمية الدقيقة ؟ إننا قد نستطيع « تأييدها » إيجابيا ، إذا ما علمنا إزاء كل سلوك
يسلكه إنسان في أي موقف من المواقف سوى أن تقول إن المقدة الفلانية عند
صاحب السلوك هي علة سلوكه ؛ ولكن هذا وحده لا يكفي ، فلا بد إلى جانب هذا
من السؤال : ما الحالات التي إذا ما وقعت حددنا النظرية باطلة ؟ على أي نحو
يكون سلوك الإنسان لو لم يكن صادرا من عقد مكبوتة ؟ افرض سلوكين مختلفين
لشخصين في موقف واحد ؛ أما الأول فنفس أسباب ظاهرة يدفع طغلا إلى اللاء
لهنقه ، وأما الثاني فلا يلبث أن يرى ذلك حتى يقفز في الماء لينقذ الطفل المشرف

في الفرق : فلو كانت نظرية فرويد سالحة لتطيل السلوك الأول لوجب أن تكون
مثلة بالنسبة للسلوك الثاني ، لكن لا ، اعرض السلوكين واحداً بعد الآخر على
أشعار هذه « النظرية » يفسروا لك السلوكين المتناقضين معاً بنفسه ما تنفّس
من مكبوتها تنفيساً مباشراً عند الشخص الأول ، وتنفس تنفيساً فيه إعلاء عند
الشخص الثاني ، وإذن فازلنا نسأل : وكيف يكون السلوك في هذه الحالة على
فرض بطلان النظرية ؟ لا جواب ، وإذن فالنظرية ينقصها كثير جداً لتبلغ الحقيقة
المطلوبة بمعناها الصحيح^(١) .

إننا في هذا الكتاب لا نطلب سوى أن يجيء كلام التكلم مهما يكن
موضوعه قابلاً للتحقيق العلمي ، ما دام التكلم قد تصدى للعالم الخارجي يتحدث
فيه : فلسنا في الحقيقة نشجع رأى دون رأى في هذا العلم أو ذلك ، وفي هذا
الذهب الفلسفي أو ذلك ، إلا إذا وجدنا أحد الرأيين محققاً على نحو على لم يتوافر
مثله للرأى الثاني ، ولا نرخص للفيلسوف بما لا نرخص بمثله للعالم الطبيعي ،
فكلما مشغول من سواب فكرته سواباً عليه طبيعة اللغة نفسها التي لجأ كلامها
إليها للتعبير عن رأيه ، فإذا ما قال لنا عالمٌ فلكيٌّ إن الأرض تدور حول الشمس ،
بدليل كذا وكذا من شواهد الإيجابات ، طالبناه أن يبين لنا ماذا تكون الحال
إذا لم تكن الأرض تدور حول الشمس كما يدعى ؟ كيف كانت أوضاع الظواهر
الطبيعية لتتغير لو لم تكن الشمس ثابتة والأرض دائرة حولها ؟ وكذلك إذا قال
لنا فيلسوف إن إلى جانب هذا العالم الطبيعي المليء بالجزئيات طالما آخر من كائنات
عقلية سألناه السؤال نفسه : كيف كانت الأمور لتتغير على فرض أن ليس هناك هذا
العالم العقلي الزهوم ؟ فإذا لم يكن في وسعنا قط أن نتصور وضعا للحالة لو تحقق
أبطل الرأى المتقدم ، كان هذا الرأى مما لا يجوز عليه التحقيق العلمي ، وبالتالي كان
كلاماً بغير معنى .

• • •

موضوعنا في هذه الفقرة هو القضية الكلية وعلاقتها بالوجود الفعلي ، أو هو على الأصح تحديد العلاقة بين القضية إذا لم تكن تسمى فرداً جزئياً معينا وبين الوجود الفعلي ، لأنه إذا كانت القضية تحدد حداثتها بفرد جزئي معين ، لم يكن ثمة إشكال ، لأنها عندئذ متماثل الواقعة الخارجية المقصودة مقابلة مباشرة ، وبهذا يمكن تخمينها بالطائفة بين الجانبين : جانب الفئة من جهة وجانب الواقع الفعلي من جهة أخرى .

لكن الإشكال السير هو كيف تثبت من صدق كلام هو بطبيعته غير محدد المعنى ، أى أنه لا يقصد الإشارة إلى جزئ معين من جزئيات الواقع المعين ، ومن قبيل هذا الكلام القضايا التي تتحدث عن فئة بأسرها من الأشياء ، مما يصح أن تستخدم فيه كلمة « كل » أو « بعض » أو ما إليهما ، مثل قولي « كل طائر له جناحان » و « بعض البساتين لا ينمو في المناطق الحارة » ، ومن قبيل هذا الكلام غير المحدود المعنى أيضاً القضايا التي تتحدث عن فرد نكرة لا عن فرد مُعرف معلوم ، كأن أقول : شخص ما واقف أمام الباب - وسؤالنا هو : كيف يمكن التثبت من صدق أمثال هذه القضايا على حين أنها لا تقصد فرداً بعينه حتى نستطيع للتأنيب بينها وبين الفرد المقصود في عالم الأشياء ؟

لما القضايا العامة التي تصبّ الحديث على « كل » أفراد فئة معينة أو على « بعض » أفراد تلك الفئة ، فأول ما نلاحظه عليها هو أن حالتها هاتين (كونها تتحدث عن « كل » أو عن « بعض » أفراد فئة ما) هما في الحقيقة وجهان لحالة واحدة ، فوجه للإثبات ووجه للنفي ، وذلك لأن كل قضية مثبتة من « كل » أفراد فئة معينة يكون فيها قضية سالبة عن « بعض » أفراد تلك الفئة ، ويدخل في هذا أن نتحدث بالسلب عن فرد واحد من أفراد تلك الفئة ؛ فإذا قلت من الزجاج - مثلاً - إن « كل زجاج قابل للكسر » أمكنك أن تنفي هذا الإثبات الكلي بملاحظة واحدة سالبة إذا وجدت ، بحيث تقول : « بعض الزجاج لا ينكسر » ، وهكذا تكون قضايا « كل » وقضايا « بعض » نوعاً واحداً من حيث طريقة الإثبات أو النفي ، لأن أحدهما يؤدي حتماً إلى الآخر ، وإبناً

من حيث شئت ، أبداً بقضية « كل » نجدها ممكنة التحويل إلى قضية « بعض »
 أو أبداً بقضية « بعض » نجدها ممكنة التحويل إلى قضية « كل » ، على أنك إذا بدأت
 بالإيجاب كان عليك أن تنتهي بالنفي ، أو بدأت بالنفي كان عليك أن تنتهي بالإيجاب
 فإذا قلت من الناس « إن كل إنسان فان » كان معنى هذا القول نفسه إلا أحد
 من بني الإنسان متصف بالخلود ،

هذه القضايا العامة بنوعها ، ما يتحدث منها من « كل » وما يتحدث منها
 من « بعض » أفراد فئة ما ، إثباتاً أو نفيًا ، لا تقتضى أن يكون الموضوع الذى
 نتحدث عنه ذا وجود فعلي ؛ فإذا قلت - مثلاً - « كل سارق فى شبه الجزيرة
 العربية قطع يده » لم يكن هذا القول بذاته دليلاً على أن هناك سارقاً ، إنما الأمر
 ينحل فى حقيقته إلى جملة شرطية هى : إذا وجد سارق قطعت يده - هذه نقطة
 عامة لا أمل من تكرارها غير معتذر للقارىء عن هذا التكرار ، لأنها مفتاح
 رئيس فى التحليل الجديد ؛ فكل كلام يقتضى لجرده وجوده أن يقابله شئ فى عالم
 الواقع ؛ حتى القوانين العلمية - وهى من قبيل الأحكام العامة - لا تقتضى بذاتها
 أن يكون هناك فى العالم الخارجى الظواهر التى نتحدث عنها ، قولنا عن الخشب
 إنه يطفو على الماء ليس دليلاً بذاته على أن هناك فى عالم الحوادث هذه الحالة ، حالة
 قطعة من الخشب طافية على الماء ، بل قد نكون حيث لا خشب ولا ماء ، ومع ذلك
 نظل نقول هذا القول عن الخشب إنه يطفو على الماء ؛ لأن الأمر - كما أسلفنا -
 يرتد إلى عبارة شرطية هى : « إذا وجدت قطعة من الخشب والتى بها فى الماء
 فأنها تطفو » .

وقد غابت هذه الحقيقة عن أرسطو نفسه ، فقرأه فى منطقهِ يميز أن يستدل
 الوجود الفعلى لأحد أفراد فئة معينة من قضية كلية من كل أفراد تلك الفئة ؛
 فإذا قلنا إن كل إنسان فان ، جاز لنا - فى رأيه - أن نستدل من هذه القضية
 الكلية إن كانت صادقة صدق قضية أخرى تقول عن سقراط إنه فان ، فإى تطبيق
 على الكل ينطبق على كل جزء منه ؛ وموضع المغالطة هنا هو افتراض الوجود
 لنقل ما تدل عليه القضية الكلية ، مع أن هذه القضية الكلية قضية شرطية

لاستلزام بالضرورة الوجود الفعلي لضمومتها ، وذلك على خلاف القضية التي تحدثت
عن فرد واحد معين مثل سقراط ، فهاهنا لا يجوز الحديث من الناحية المنطقية
إلا إذا كان للفرد الذي هو موضوع الحديث وجود فعلي ؟ وإذن فلا يجوز استدلال
حديث عن فرد معين مقضى عليه بالوجود الفعلي من جملة كلية هي في حكم العبارة
الشرطية التي لا تستلزم لموضوعاتها وجوداً فعلياً .

إذ لو كانت القضايا العامة تتضمن الوجود الفعلي لموضوعاتها ، لتتج من ذلك
مغالطات لا حصر لها في منطق القياس الأرسطي ؟ وخذ لنلك مثلاً قياساً من الشكل
الثالث مقسمتهما : الأضواء من صنوف الحيوان ، والأضواء يزفر اللهب ، إذن
فبعض صنوف الحيوان يزفر اللهب — هذا قياس صحيح من وجهة النظر الأرسطية ،
لكن وجه الخطأ فيه إنما يظهر حين نفهم المبارات الكلية على حقائقها المنطقية ،
وهي أنها عبارات شرطية لا تقتضي الوجود الفعلي ، وإذن فنحن هنا بمثابة
من يقول : إنه إذا كان هنالك أضواء فهو يدخل في عداد الحيوان ، ثم إذا كان
هنالك أضواء فهو يزفر اللهب ، ومن هذين القولين الشرطيين لا يجوز أن أستدل
نتيجة تشير إلى وجود فعلي بأي وجه من الوجوه .

وبجمل بنا في هذا السياق أن تقول من لينتد إليه حاول أن ينسق منطقاً
رياضياً شبيهاً بما قد نجح في تنسيقه « رسل » وغيره من المعاصرين ، لكنه في الوقت
نفسه كان شديد الاحترام للمنطق الأرسطي ، فكان كلما تناول القياس من الشكل
الثالث — كالمثل التي سقناه الآن — لمس فيه هذه المغالطة التي أشرنا إليها ،
فكان يعود إلى العمل من جديد ، دون أن يظن نباله أن القياس الأرسطي
يمكن أن يكون موضعاً لخطأ ومصدراً لمغالطات ، « وذلك وحده بما لمك ألا تسرف
في تحديقك لنوابغ الرجال ^(١) »

قلب الرمي في علمنا بالعالم الخارجي هو الإدراك الحسي للواقعة التي بها تتحقق

(١) Couturat, La Logique de Leibnitz مأخوفاً من كتاب رتراند رسل « المنطق

القضية التي نكون بسبب تحقيقها ؟ فإن كانت هذه القضية تتحدث عن فرد جزئي معين بمدة بقطعة من مكان ولحظة من زمن ، كان تحقيقها مستمداً على إدراكنا لهذا الفرد الجزئي الذي تحدثنا عنه القضية لكي نستيقن من صدقها يرجوعنا إلى الأصل الحسي الذي جاءت لتحكي عنه ؟ أما إن كانت العبارة المراد بتحقيقها لا تتحدث عن فرد بنائه ، كان نكون عبارة كلية تتحدث عن فئة بأسرها من الأفراد أبنائها من فرد بنائه ، كان هؤلاء الأفراد مكاناً وزماناً ، لم تكن تلك العبارة في حقيقة أمرها قضية ^{بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة} ، لأنها في هذه الحالة لا تكون بنائها ممكنة التحقيق إلا بعد تحويلها إلى قضايا جزئية فردية تتحدث كل منها عن كائن واحد ؛ فالعبارة الكلية هي باسـطـلاح المنطق الحديث « دالة » قضية ، أي هي عبارة فيها ثغرة شاذة أو رمز مجهول ، ولا تتحول إلى قضية إلا بعد ملء هذه الثغرة فيها أي بعد أن نستبدل بالرمز المجهول الدلالة رمزاً معلوم الدلالة ؛ وعندئذ يكون تحقيق هذه القضية الأخيرة بالرجوع إلى أصلها الحسي ؛ وإذن فالاعتماد على الحس هو وسيلة التحقيق إما بطريق مباشر في حالة القضية الفردية ، أو بطريق غير مباشر في حالة العبارة الكلية التي لا بد من تحويلها — بنية تحقيقها — إلى مجموعة من قضايا فردية .

وما معنا نجمل الإدراك الحسي للواقعة الجزئية أساسنا الأخير ، فلا بد لنا هنا من كلمة عن الإدراك الحسي نفسه ، كيف يكون في ذاته مبرراً كافياً للوثوق من أن الواقعة المدركة عن طريقه موجودة وجوداً فعلياً واقعة في دنيا الأشياء ؟ ها هنا أدرك بالحس قلماً بين أصابعي ، فإذا قلت : « إن بين أصابعي قلماً » عدت هنا القول سراباً لأنه يحكى عن واقعة حسية أدركها بالحواس ، وسؤال الفلاسفة في هذه الحالة هو : وما الذي يبرر لك أن نجمل الإدراك الحسي وسيلة مأمونة في تبليغك عما هو قائم في العالم الخارجي ؟ والحق أن الإنسان — فيما يبدو — يميز لنفسه في حالات كثيرة من حياته العقلية أن يقفز إلى نتائج لا تبررها له الطوليات التي بين يديه ، فليس الأمر مقصوراً على استدلاله وجود شيء في الخارج ما دام قد وجدته « إحساساً » معيناً ، بل هنالك مجموعة أخرى من الحالات العقلية الشبيهة

بحالة الإدراك الحسي في وثوبها الظاهر من معلوم إلى مجهول ؛ فشيء ينتقل من
المعطيات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية ، انتقال من خبرة نفسية
أمارتها الآن إلى حوادث أقول عنها إنها قد حدثت في الماضي ؛ فهأنذا — مثلاً —
أستحضر أمام ذهني لقاء تم بيني وبين صديق وحواراً دار في ذلك اللقاء ، هذا
كل ما لبني الآن : خبرة نفسية من نوع معين ، لكنني أجاوز ما لدى لأقول
إن هذه الخبرة الراحنة « تذكُّر » لحادث مضي ؛ وشييء به أيضاً أن أرى سلوكاً
معيناً لشخص أشاهده فأقول إن هذا الشخص غاضب ، فكأنما انتقلت مما أراه
إلى ما لست أراه ، من وضع خاص في ملامح وجهه إلى خبرة نفسية في جوفه ؛
بل شيء به كذلك انتقالنا — في البحث العلمي — من حالات جزئية نشاهدها
في العمل ، إلى قانون عام ، مع أننا لا نشهد إلا تلك الحالات الجزئية ،
أما « القانون » فلا يقع لنا في خبراتنا الحسية ذاتها — كل هذه أمثلة مختلفة
لمشكلة منطقية واحدة ، وهي : ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التي نمارسها فعلاً إلى
ما ليس منها ؟ والظاهر أننا لو حللنا المشكلة في إحدى مظاهرها ، كان ذلك بمثابة
حلها أيضاً في سائر المظاهر ^(١) .

وفي محاولة حل هذه المشكلة في شتى جوانبها ، يختلف الفلاسفة
بإختلاف مذاهبهم :

فهناك — أولاً — جماعة الشكاك ، وخلاصة الرأي عندهم هي أن ثمة فجوة
بين خبرتي النفسية الراحنة في اللحظة الحاضرة وبين ما هو خارجها ، وهي فجوة
لا يحبس من قياسها بين الطرفين ؛ فإحساسي بهذا القلم الذي بين أصابعي الآن
هو « إحساس » — أي أنه خبرة نفسية أمارسها الآن — وليس هو القلم الخارجي
الذي يشغل مكاناً وتطراً عليه الحوادث في لحظات الزمن ؛ كل ما لدى هو
« إحساس » وليس عندي أبداً ما يبرر لي أن أقفز من هذا « الإحساس »
الداخلي إلى « قلم » أقول عنه إنه موجود وجوداً فعلياً ؛ وقل هذا أيضاً بالنسبة

لأنهم من حوادث الماضي ، فليس « الماضي » بمجاده ماضياً هو الصورة الفنية
 بالحاضرة أما الآن منه ، فكل ما لدى هو هذه الصورة ، وليس عندي ما يجرى
 لي أن أجوزها لأقول إن هذه الصورة أصلاً ماضى زمن حدوثه ؛ وكذلك قل في
 زمان الذي يلي عليه قوانيننا العلمية كلها ، وهو أن هذه القوانين التي تصور ما قد
 وقع فلا ، تنطبق كذلك في المستقبل الذي لم يقع بعد ؛ إن هذا المستقبل لم يكن
 في خزن وذلك فلا يجوز لي أن أمدّ حكمي إليه ؛ وكذلك حكمي على ما يدور في
 أنفس الآخرين بناء على ما أعايناه من سلوكهم ، فهذا السلوك الظاهر كما يقع لي
 في حسي هو كل ما عندي ، وليس نعمة ما يجرى لي أن أجوز نطاقه لأقول إن
 هناك جسداً خارجياً يملك هذا السلوك ، فضلاً عن أن أحكم أن وراء ذلك الجسد
 الزموم نفساً تمارس النضب أو الخوف أو غيرها من الحالات النفسية — ذلك
 هو موقف الشكاك ؛ فهم لا يرون مبرراً يميز للإنسان أن يعدوا ما عنده إلى
 ما ليس عنده ، وأن يجاوز خبرته التي يمارسها فضلاً إلى ما ليس جزءاً من تلك
 الخبرة ؛ فلا حق له في الحكم بوجود المحسوسات الخارجية بناء على حسه ، ولا في
 الحكم بتوقع حوادث الماضي بناء على خبرة نفسية راحة ، ولا في الحكم بانطباق
 القانون العلمي على المستقبل على أساس انطباقه الآن ، ولا في الحكم بوجود أجساد
 الآخرين فضلاً عما يدور فيها من حالات نفسية على أساس ما يظن أنه يراه من
 سلوكهم ؛ إننا — من وجهة نظر الشكاك — عمال علينا أن نعرف شيئاً فيما عدا
 ما نمارسه بأنفسنا الآن ممارسة ذاتية .

إننا لا نقر الشكاك على وجهة نظرم هذه ؛ فهم يرون أن بين القات المارفة
 والشيء المعروف فجوة يستحيل عبورها ، وفي الوقت نفسه لا سبيل — في رأيهم —
 إلى معرفة الشيء المطلوب معرفته إلا إذا استطاعت القات أن تمر تلك الفجوة
 الفاصلة بينها وبين ما تريد أن تعرفه ؛ فنقول إننا لا نقر الشكاك على رأيهم هذا ،
 لأنهم — لكي ينتهوا إلى ما انتهوا إليه — تمسكوا بالاستدلال الاستنباطي وحده
 منهجاً لهم ، على حين أن المواقف التي طبقوا عليها هذا النهج ليست مما يبالغ به ؛
 ذلك أنهم أرادوا في كل حالة من الحالات العقلية أن يتخذوا من الحالة النفسية

الراية في اللحظة الحاضرة مقدمة ، ثم أرادوا ألا يستلوا بشيء إلا إذا ظهر أنه
تتبعه لازمة من تلك المقدمة ؟ فقلد الآن — مثلاً — « إحساس » بلون معين
وصلاية معينة ، وهذا الإحساس هو بضاعتى النفسية كلها في هذه اللحظة القائمة ،
فلا تأخذ منها مقدمة ثم أحاول أن أستنبط منها نتائجها ، فهل ينتج من الإحساس
باللون حتماً أن يكون الشيء الملون كائناً في الخارج ؟ هل ينتج من الإحساس
بالصلاية حتماً أن يكون الشيء الصلب قائماً هناك ذا وجود مستقل عني وعن
إحساسي ؟ إن هذه نتائج لا تلزم حتماً من المقدمة المفروضة ، وإذن فلا مناص من
التشكك في أن يكون الشيء ذو اللون والصلاية موجوداً وجوداً قليلاً — أنول
إن شكك يريدون أن يستدلوا استنباطاً ، وإلا فالنتائج في رأيهم لا تكون
جديرة بالتسليم ؟ فلماذا لا يحملون « الاستقراء » لا الاستنباط منهم ما دام
الموقف يتطلب ذلك ؟ نعم إن « الإحساس » باللون لا يدل حتماً على أن « الشيء
للون » موجود في الخارج ، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا
أن ليس لها وجود ، ولكن لماذا نصرّ على حتمية وبقين حيث لا حتمية ولا بقين ؟
لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل
ما استطعنا ؟ إنني إذا « أحسنت » كأنما ألس شيئاً صلباً ، فالأرجح جداً —
كأنل خبري الماضية — ألا يكون ذلك الإحساس وهماً ، وأن يكون الشيء
الصلب هناك فعلاً ، وحسبي هذا الترجيح لأتصرف على أساسه ، فليس من المنطق
في شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين ، وأن يُستخدم الاستنباط وحده حيث
لا يجدي الاستنباط شيئاً ؛ لكن لموقف الشكك هذا حسنة لا نجعلها عليهم ،
وهي أنهم يرضعون للمشكلة على الصورة التي وضعوها ، قد أبرزوا معالمها وأوضحوا
جوانبها ، حتى تهتدي بها في فهم وجهات النظر الأخرى .

فن وجهات النظر الأخرى في مشكلة الإدراك الحسى وهل يبرر لصاحبه أن
يقرر وجود الشيء المدرك أو لا يبرر ، وجهة نظر الحدسيين الذين يبدون الفجوة
التي أشار إليها الشكك وقالوا عنها إنها قائمة بين المدرك والمدرك وإنها في الوقت
نفسه مستحيلة العبور ؟ يبدو الحدسيون هذه الفجوة ، فلا فاصل عديم بين القات

للدرك والنسب المدرك بالحس ، لأن تلك الذات إنما تمس الشيء المدرك مساً مباشراً . وقل هذا في شتى الحالات الإدراكية كلها ؛ فما الذي أدراى - مثلاً - أن لصديق هذا الذي يجلس بجسده إلى جوارى ذاتاً كذا؟ لماذا لا أقول عنه إنه قطعة من اللحم متحركة لا أكثر ولا أقل ؟ وما الذي أدراى بوجود ذاته مع أن الجسم وحده لا يكفي مقدمة استدلال منها وجود شيء وراءه كالكلمات وما إليها ؟ يجب الشك أنك لا تدري من ذلك شيئاً ، ويجب الحدسيون جواباً آخر ، إذ يقولون إنك تدرك ذات صاحبك إدراكاً مباشراً ، وليس الأمر بحاجة إلى مقدمات نستدل منها نتائج ؛ ما الذي أدراى أن الصورة الذهنية الحاضرة أمام ذهنى الآن تشير إلى حوادث مضت ، هاأنذا « أذكر » سطرأ قرأته في كتاب المقادير ، لكن هذا التذكر حالة نفسية راهنة ؛ فكيف استدلال ماضياً من حاضر ؟ يجب الشك أن ليس ذلك في وسعك ، لأن المقدمة هنا لا تحتوى على النتيجة ، وأما الحدسيون فجوابهم هو أنك تدرك ذلك إدراكاً مباشراً ، ولا مقدمة هناك ولا نتيجة ؛ هاأنذا أشاهد حالات جزئية لظاهرة ما ؛ فكيف يتاح لى أن استدلال قانوناً عاماً من مشاهدات كلها جزئية ، ثم كيف يتاح لى أن أصرف هذا القانون إلى المستقبل على حين أنه حصيلة مشاهدات ماضية وحاضرة ؟ يجب الشك بأن ذلك ليس في استطاع الإنسان ، وكل قانون عام منكوك في سوابه ، وأما الحدسيون فيرون العام في الجزئ رؤية مباشرة .

وكما أننا لم نأخذ برأى الشكك ، فكذلك لا نأخذ برأى الحدسيين ، لأنهم يحملون الشككة بإنكارها ؛ فهم في الحقيقة بمثابة من يرفض الاشتراك في اللعب بل أن يسهموا في اللعبة بنصيب ؛ ها هو ذا كتاب مفتوح أمامى ، أنظر إليه فأراه بما أُخطئ على صفحته المفتوحة من رقيات سوداء ؛ وليس ينكر هذه الرؤية إلا مكابر مُنقِصٌ عقيم ، وإنى لأرى الكتاب أمامى رؤية « مباشرة » بمعنى أن أراه هو نفسه لا صورة في المرآة ولا انعكاسه على سطح المكتب الزجاجى ، فإن كان الحدسيون يريدون هذا المعنى الدارج للرؤية المباشرة ، فليس منا من ينكره عليهم ، ولكننا في البحث الفلسفى للإدراك الحسى لا نقصد إلى هذا المعنى الدارج بكلمة « المباشرة »

بل نترق بين الشيء كما هو قائم في الخارج ، وبين انطباعه على الحاسة ؛ ونسأل به
ذلك ما الذي يتيح لي أن أنفذ خلال انطباعي الحسي - وهو كل بضاعتى - بحيث
أتناول بلى شيئاً هو أصل لهذا الانطباع الذى عندي ؟ ولو أراد الحدسيون أن
يلتزموا وجود الانطباع الحسي ليقولوا إننا نفس الشيء المدرك مساً مباشراً ، كانوا
بذلك لا يتكبرون للدقة الفلسفية وحدها ، بل يتكبرون كذلك لما يقرره العلم
بوظائف الأعضاء ؛ الحق أن الشكاك متطرفون في ناحية والحدسيين متطرفون في
الناحية الأخرى ، أولئك يقفون عند مُنْطَاطِمْ الحسى ويرفضون أن يجاوزوه إلى
ما عداه ، وهؤلاء يسكرون أن يكون لهذا المعطى الحسى وجود ؛ ولا يحيطون
بينهم وبين الشيء الخارجى مثل هذه الحلقة الوسطى ، فإن كان الشكاك قد طأ بهم
شيء من التقدير والتزمت ، فالحدسيون يسيهم شيء من التبذير والإسراف .

وهناك للأمر وجهة نظر ثالثة ، لاهى تزيل المعطى الحسى كما يزيله الحدسيون
حتى لا يكون ثمة حاجز بين القنات المدركة والشيء الخارجى المدرك ؛ ولا هى تسترف
بوجوده لكنها - كما يفعل الشكاك - تنكر إمكان التسلل خلاله لإدراك ما هو
قائم خارج حدوده ؛ بل هى تجمل « النائب » مساوياً « للحاضر » ؛ ففى الإدراك
الحسى يكون الشيء الخارجى المدرك هو نفسه مجموعة معطياته الحسية بعد تركيبها في
الخليط تركيباً عقلياً ؛ فلهذا من هذا القلم الذى أكتب به معطى حسى من
لونه ومعطى آخر من صلابته ، ومعطى ثالث من شكله الأسطوانى المستطيل
وهكنا ، وليس كل معطى من هذه المعطيات على حدة هو « القلم » بل القلم هو
مجموعة المعطيات تأتى فرادى من طريق الإدراك الاتصال المباشر ، فأبى منها
مركباً منطقياً من طريقه أعرف « القلم » مصرفة بالوصف (باسطلاع رسل) ؛
وهكذا قل في شتى الحالات الإدراكية التى تشكك الشكاك في إمكان قيامها ؛
فكيف يتاح لى - مثلاً - أن أستخلص عبارة كلية من معلومات جزئية ، مع
أن هذه للمعلومات الجزئية محدودة معينة ، على حين أن العبارة الكلية مطلقة المعنى ؟
يجيب الشكاك - كما رأيت - أن ذلك محال عليك ، ونصيبك حدود بالجزئية
الواحدة التى تدركها إدراكاً مباشراً ؛ ويجب الحدسيون - كما رأيت أيضاً -

أن ذلك يكون بالروية المباشرة لما هو علم خلال الجزئ الواحد؛ ويجب أصحاب هذه
النظرة الثالثة — وم فريق الظاهريين — بأن البارة الكلية هي نفسها مُحَصَّلة
مطياته الحسية؛ كيف يجوز لي أن أستدل مشاعر صاحبي من ملامح وجهه
وسلوك بدنه؟ يجب الشكك باستعالة ذلك، ويجب الحدسيون بأن ذلك الإدراك
للمشاعر يأتي عن طريق مباشر شأنه شأن إدراك الملامح نفسها وحركات
السلوك ذاتها، وأما الظاهريون فيجعلون إدراك المشاعر هو نفسه مُحَصَّلة
إدراك تغيرات الملامح وحركات السلوك، أي أن ذلك الإدراك هو حاصل جمع هذه
الظواهر وليس إدراكاً لشيء آخر يتم « خلال » هذه الظواهر؛ كيف يتاح لي
أن أعرف شيئاً عن الماضي مع أن كل ما بين يدي إدراكات حاضرة؟ جواب
الشكك أن ذلك محال، وجواب الحدسيين أن إدراك الماضي إدراكٌ مباشر وليس
« نتيجة » نستدل من الحاضر، وأما الظاهريون فلا يحملون فرقاً بين الحالتين،
فكل قضية تقول شيئاً عن الماضي يمكن ترجمتها إلى قضية أخرى مضموناتها
إدراكات حاضرة؛ وهكذا ترى أنه بينما يقرر الشكك قيام فجوة بين الفئات المدركة
والشيء المدرك، مع تقريرهم أن عبور هذه الفجوة فوق المستطاع، فإن الحدسيين
والظاهريين ساء يتفقون على عبور هذه الفجوة وإزالتها، ثم يختلفون فيما بينهم بعد
ذلك على وسيلة ذلك، أما الحدسيون فيزيلونها بإنكار وجودها بين الفئات المدركة
والشيء المدرك، بحيث يدرك الإنسان الشيء الذي يدركه مباشرة، وأما الظاهريون
فيزيلونها بأن يحملوا الشيء المدرك هو نفسه مجموعة مطياته.

وهناك وجهة نظر رابعة تجعل — كما يحمل الشكك — فجوة بين الفئات
للمدركة والشيء المدرك، لكنها — على خلاف الشكك — تجعل عبور هذه
الفجوة في حدود المستطاع؛ فليس الشيء الخارجي — كهذا القلم مثلاً — هو هو
نفسه مطياته الحسية في عيني وعلى أصابعي، بل هو « شيء » قائم وحده هناك،
يمتد الرسائل إلى حوائس ويمسك الحوائس ما يطيه من « مطيات »، أي أنه
لا بد من الاعتراف بوجود مصدر للمطيات الحسية، وذلك المصدر هو علة انبثاقها
وعلى هذا الأساس نفسه تستطيع أن تفسر الحالات الإدراكية الأخرى؛ فكيف

أعزم أن لصاحبي عقلا وراء سلوكه الظاهر؟ الجواب هو أنك تعلم ذلك بمسيلة استدلالية تقوم على أساس « التمثيل » فكما أن لي سلوكا يشبه سلوك صاحبي، وكما أن سلوكي هذا منبثق من عقل، فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبي منبثقا من عقل وراءه؟ وكيف أعلم أنه قد كان هناك ماضٍ مع أن كل ما لدى حاضر؟ الجواب هو أن ذلك يتم من طريق الاستدلال الاحتمالي لا اليقيني، فالأثر الحاضر قد يدل على حدث وقع في الماضي، لكن الدلالة هنا ليست « استنباطية » أي أن النتيجة ليست محتواة في مقدماتها، بل هي استقرائية ولذلك فهي احتمالية، كيف استدلل القانون العام من مشاهدات جزئية؟ الجواب هو أن ذلك أيضا استدلال استقرائي احتمالي، لما قد شاهدت أراجع أن حوادث المستقبل ستجىء على نفس الصورة المطردة التي شاهدتها؟ وليس الاستدلال هنا أيضا يقينيا، لأن المستقبل ليس كائنا في جوف الحاضر والماضي، بل قوامه حوادث جديدة وحالات جديدة، لكنني مع ذلك استدلل الصورة التي ستقع عليها هذه الحوادث والحالات على سبيل الترجيح، اعتمادا على فرض أرجحه أيضا، وهو أن ظواهر الطبيعة تسير على المراد.

وموقفنا نحن الوضعيين المنطقيين إزاء هذه الإجابات الأربع هو موقف يوحّد بين الإجابتين الثالثة والرابعة، ويرفض الإجابتين الأولى والثانية، فالسؤال المطروح هو: ما الذي يبرر أن أحكم بناء على إدراك الحسى أن الشيء المدرك موجود وجودا فليا في الخارج؟

وفي اختلاف الآراء إزاء هذا السؤال، نتخذ لنا موقفا نبنيه على اللغة ودلالاتها جريا على مبدأنا الأساسي وهو أن عمل الفلسفة تحليل للقضايا والمبارات تحليلا منطقيا، فكأنما السؤال يتحور بين أبدينا إلى هذه الصورة: ماذا نعني بعبارة تقرر شيئا عن مدرك حسي، كمنه العبارة مثلا: « هذا القلم أسود »؟ لو أنك أقيت هنا السؤال على منشكك لأجابتك بأنه لا يدري لهذه العبارة معنى لأنه لا يستطيع الخروج إلى معناها — وهو القلم الملون — بحيث يدرك إدراكا مباشرا كما هو قائم فعلا، قد تكون هذه العبارة دالة على واقعة مستباعدة قائمة في الخارج،

وقد لا نكون دالة على شيء من هذا ؛ ولو أنقته على حدسي لأجابه بأن هذه العبارة تعني شيئاً أدركه إدراكاً مباشراً ؛ ونحن الوضعيين المنطقيين نرفض هاتين الإجابتين ؛ نرفض إجابة التشكك لأنها خاوية لا يترتب عليها علم ولا سرك ، ونرفض إجابة الحدسي لأن صوابها ذاتي معتمد على نفسه هو وحده ، فلا سبيل هناك إلى رفض النزاع إذا ما نشب نزاع بينه وبين من يدعى له أنه لا يدرك هذا الذي يدركه الحدسي بمحدسه إدراكاً مباشراً ؛ ونحن حريصون على أن يكون هناك جانب موضوعي من المعرفة يلتقي عنده مختلف الأفراد حتى يمكن قيام العلم المشترك .

وماذا لو أقيمت هذا السؤال على ظاهري مذهب أن كل ما لديه من الشيء هو معطيات الحسية ؟ إنه سيجيبك بأن معنى عبارتك هذه « هذا القلم أسود » هو محصلة مضامين حسية ، فتحة ضنطة على الأصابع وتمة انطباعة على العين ، وهذه الانطباعة وتلك الضنطة يمكن وصفها في شيء من التفصيل بحيث تكون مجموعة التفصيلات — وكلها تشير إلى المعطيات الحسية — هي المعنى المراد بالعبارة المذكورة ؛ وإلى هذه الإجابة يضيف أنصار وجهة النظر الرابعة أن هناك أمام المعطيات الحسية التي يقول بها الظاهريون « شيئاً » أعطاماً ، فلا مُعطى بنير مُعطى ، والمعطى هو « الشيء » الخارجي الذي هو السبب والمعطيات مسبب له ، وإن فنى العبارة « هذا القلم أسود » هو عند هؤلاء : « هناك في العالم الخارجي شيء تبث عنه حادثات ، فنها ما يمس العين فيكون لونا اسمه أسود ، ومنها ما يمس الأصابع فيحدث إحساساً بصلابة تشعرن بوجود شيء أنسب إليه اللون الأسود الذي رآه عيني »

وموقفنا نحن الوضعيين المنطقيين هو ألا تنافر بين هاتين الإجابتين الأخيرتين فالمجموعتان اللفظيتان وإن اختلفتا في التفصيلات إلا أنهما تعنيان واقعة واحدة معينة لا سبيل إلى الاختلاف عليها ؛ ولتوضيح ذلك : افرض أن شخصين رأيا طائراً ، فقال عنه أحدهما إنه حمامة وقال الآخر بل هو بومة ، فها هنا قد راجع أحدهما الآخر في نوع المعطيات الحسية التي أعطياها كل منهما ، فيقول الواحد للآخر : هل ما ترى هو بومة لونية من النوع الفلاني ؟ فيجيبه هذا بالإيجاب ، فيسأل من جديد :

وعمل المقارن الذي نراه لونه كذا وشكله كيت ا فيجيبه بالإيجاب أيضاً ويمكننا
حتى بتفقا على كل تفصيلات الواقعة المدركة ، فيقول أحدهما . ولكن هذا هو
ما اسمه حاسة ، ويقول الآخر ، ولكن أسميه بحاسة ؛ فهل يكون الاختلاف بينهما
أكثر من اختلاف على التسمية دون الشيء المسمى ؟ وهكذا يكون الأمر بين
من يقول إن ما أدركه من هذا القلم معطياته الحسية ، وهذه المعطيات هي كل
ما هناك ، وبين من يقول إن ما أدركه من هذا القلم هو معطياته الحسية ، لكن
هناك قلنا هو الذي ينطلي هذه المعطيات ؛ لا اختلاف بين هذين الشخصين إلا في
الكلمات التي يستخدمها كل منهما في الوصف دون أن يكون هذا الاختلاف
اللفظي ذا أثر على اتفاقهما من حيث الحقيقة المدركة ؛ فكل منهما يستطيع أن يبين
سلوكه على إدراكه بحيث لا يجد أحدهما في إدراكه ما يقتضى سلوكا يختلف عما
يجد الآخر في إدراكه :

وإذن فلو قلنا : ما معنى العبارة القائلة : « هذا القلم أسود » كان جوابنا
أن معناها هو حسيلة المضمونات الحسية التي تدل عليها ألفاظها ، ولكن كل
مضمون حسي - كاللون الأسود - تقابله مجموعة من الحوادث الخارجية ، هي
في هذه الحالة موجات ضوئية ذات طول معين ؛ وإذن فمعنى العبارة السالفة
قد جناحين ، جناح هو المضمون الحسي كما يختص به كل فرد مدرك له ، وجناح
آخر هو الحوادث التي تقابل ذلك المضمون الحسي كالموجات الضوئية التي يمكن
لأطوالها أن تقاس ؛ فإذا قلنا من هذه الحوادث الخارجية المصاحبة لإدراكنا
الحسي إنها الإطار الذي مضمونه وفقواه هو ذلك الإدراك ، كان للعبارة السالفة
من حيث معناها جانبان : إطار ومضمون ؛ ولما كان الإطار هيكلا من
علاقات ، ولما كانت العلاقات أبعاداً - مكانية أو زمانية - يمكن قياسها قياساً
كياً ، كان هو للمعنى المعنى للعبارة -

ومهما يكن من أمر ، فكل عبارة قولها لتعريفها شيئاً مما يقع في العالم — خارج المخبرات الذهنية التي تكون راحة في النهار الوجداني لتواننا الشاعرة — فهي عبارة « نفقز » بها مما ندركه في دواننا إدراكاً مباشراً إلى ما لسنا ندركه إلا بطريق غير مباشر ، أمضى أن مثل هذه العبارة لا يكون نتيجة استنباطية لازمة بالضرورة من عبارة أخرى نعرف فيها من خبراتنا الدانية ؛ فإذا رأيت لوناً أسود ، وفلت تعبيراً عن هذا الذي تنطبع به حاستي الدانية « أرى لوناً أسود » فمن هذه العبارة وحدها لا أستطيع أن أستنبط استنباطاً قياسيًّا ضرورياً يقينياً بأن ثمة موجة ضوئية طول الواحدة منها كذا وهي التي سببت إدراكى للون الأسود ؛ لا أستطيع ذلك ، لأن الموجة الضوئية ذات الطول المعلن شيء ، وإدراكى للون الأسود شيء آخر ... ومعنى ذلك كله هو أن كل عبارة « أفقز » بها مما أدركه بنائى إلى ما لست أدركه مباشرة ، هي صواب على سبيل الاحتمال لا على سبيل اليقين ، ويبقى بعد ذلك أن نعلم درجة احتمالها ، حتى إذا ما كانت عالية الدرجة الاحتمالية عدناها صواباً مما يمكن أن ترتب عليه سلوكاً ترجح له أن يبلغ بنا في الدنيا العملية ما نريد أن نبلغه .

ومما يتصل بهذا الموضوع نفسه تلك المشكلة التي مايفلتك الفلاسفة في العصر الحديث كله بشيرونها ، وهي ما يسمونه بمشكلة الاستقراء ، ويريدون بها البحث في البررات التي تجيز للعالم الطبيعي أن يستدل قانوناً عاماً ينصرف إلى المستقبل ، مع أن كله منحصر في أمثلة جزئية شاهدها في الماضي ، فكيف يجوز له أن يقفز من المحدود إلى المطلق ؟ إذا كان الذي قد شاهده هو حالات جزئية هي : « س_١ هي ص_١ » و « س_٢ هي ص_٢ » و « س_٣ هي ص_٣ » الخ ، فكيف أمكن أن يجاوز نطاق هذه الحالات المحدودة بطرقها المكانية والزمانية إلى قوله « كل س_١ هي ص_١ » مهما يكن مكانها وزمانها ؟ إن في هذا الحكم الجديد إضافة أضيفت إلى المقدمات ، والسؤال هو : ما الذي يبرر لنا أن نضيف هذه الإضافة التي

لم نستند فيها إلى الخبرة ؛ تلك هي المشكلة التي طرحها هيوم وقرر فيها أن المقدمات الاستقرائية مهما ذاكَّت منها أروا على ألوف ، فهي لا تبرر أن تنتهي منها إلى نتيجة مطلقة بحيث نصف تلك النتيجة بالضرورة واليقين ، لأن تلك المقدمات مهما بلغ عددها فهي "مُفترقة" من خبرات الماضي ، أما النتيجة فيراد بها أن تنصرف إلى المستقبل ، وإن فلان لا يفترض الصدق في النتيجة من افتراض أن المستقبل سيأتى على غرار الماضي ، ومن تناقض القول أن ندعى أن مثل هذا الزم من حواث المستقبل منزع من الخبرة ، إذ المستقبل لم يأت بعد حتى تعدنا الخبرة بشيء عنه ؛ وإن فلان مندوحة لنا عن الاعتراف بأن النتيجة المعتمدة على مقدمات استقرائية تجريبية إذا وصفت بالصدق ، فذلك على سبيل الاحتمال لا اليقين ، ولا يكون اليقين إلا لنتيجة لا تريد على تحليل لما هو متضمن في مقدماتها ، وبعبارة أخرى لا يكون اليقين إلا لنتيجة نصل إليها عن طريق استنباطي نشتمر فيه النتيجة من المقدمات ، كما نصل في العلوم الرياضية مثلاً ؛ وأما في العلوم الطبيعية حيث البحث قائم على تجارب ومشاهدات تؤدي بنا إلى نتيجة أهم منها وأشمل ، ففعال أن يبلغ الأمر مبلغ اليقين الرياضي ؛ وجدير بنا في هذا الموضع أن نذكر القارى بأن مثل هذا التحليل الذي جعل قوانين العلوم الطبيعية سادقة على الاحتمال لا على اليقين ، والذي حصر اليقين في المبارات التكرارية وحدها كما في الرياضة وأبرز التناقض في أن زعم لعبارة ما أنها تحمل في طيها خبراً عن الطبيعة ، ثم تكون في الوقت نفسه يقينية الصدق بضروريته مستحيلة على البطلان ، أقول إنه جدير بنا في هذا الموضع أن نذكر القارى بأن هذا الموقف من هيوم هو الذي أيقظ « كانت » من سباته ، وحفزته إلى البحث عن مصدر آخر غير التجربة نفسها يستقى منه الإنسان ما في قوانين العلوم الطبيعية من يقين وضرورة ، وانتهى به البحث - كما هو معروف - إلى أن العقل الإنساني مبادئ ومقولات مجبولة في فطرته هي التي تخلع الضرورة واليقين على ما نحصله من طريق الخبرة من علم بالطبيعة .

تعد فرض « كانت » الضرورة واليقين في قوانين العلم الطبيعي فرضاً لم يدع

أماه بجبال الشك ، ثم مضى من هذه البداية السلم بصدقها ليسأل : من أين جاءت الضرورة وجاء اليقين لقوانين العلوم الطبيعية ؟ وكانت فلسفته على وجه المصوم محاولة للإجابة عن هذا السؤال ؛ لكن السؤال يصبح غير ذي موضوع لو أنكرنا منذ البداية أن لأمثال هذه القوانين ضرورة أو يقين ، إنما هي احتمالية مها قلت درجة احتمالها ؛ وموضع الخطأ الأساسي في هذا الصدد هو إغفال الفرق الجوهرى بين علوم الرياضة وعلوم الطبيعة ، كأنما هذه وتلك متشابهتان تشابهاً يحتملنا على أن نستخدم في هذه نفس السهج الذى نستخدمه في تلك ، ونبليغ في هذه نفس اليقين الذى نبليغه في تلك (كما يريد العقليون) أو أن نزل بتلك إلى نفس منزلة الاحتمالية التى لهذه (كما يريد جون ستيوارت مل) ، فكنتا المحاولتين باطلة : محاولة الصعود بالقانون الطبيعى إلى يقين النظرية الرياضية ، أو الهبوط بالنظرية الرياضية إلى منزلة القانون الطبيعى ؛ كلتا المحاولتين باطلة لأن كلا منهما تفرض خطأ إن هذين النوعين من العلوم بينهما من التشابه ما يمكننا من وضعهما على مستوى واحد من حيث اليقين أو من حيث الاحتمال .

ولقد أخذت الفوارق تبرز في ضوء التحليلات الفلسفية الجديدة بين التفكير في العلوم الرياضية والتفكير في العلوم الطبيعية ، فبينما هو في الأول انتقال من مقدمة أم إلى نتيجة أخص متضمنة فيها ، انتقالاً يؤدي حتماً إلى يقين النتيجة على فرض الصدق في المقدمات ، هو في الثانية انتقال من مقدمات جزئية إلى نتيجة أم منها انتقالاً يضيف إلى تلك المقدمات ما لم يرد فيها ، إذ يضيف الإشارة إلى المستقبل مع أن المقدمات كانت - بالبداية - منحصرة في جزئيات وقعت لنا في لحظات ماضية ، وبالتالي فهو انتقال يؤدي إلى مجرد احتمال أن تكون تلك النتائج العامة الطلقة صادقة على المستقبل كما صدقت على الماضى ، وصادقة على شتى أفراد النوع كما صدقت على مجموعة الأفراد التى وضعناها تحت البحث الفعلى ممثلة لبقية أفراد ذلك النوع .

ولقد شغلت فكرة « الاحتمال » جزءاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة المحدثين ، بنسبة

تجديداً فلا يكتفى أن يقال من جملة أنها محتملة الصدق ، بل لابد من تحليل هذا « الاحتمال » نفسه لنعلم على أى أساس ترجح احتمالاً على آخر ؟ وهل كل احتمال يمكن قياسه قياساً عددياً ؟ إن من أولى النتائج العامة التى انتهينا إليها حتى الآن فى مسألة « الاحتمال » أنه ضربان : فحسب يمكن تحديد درجته تحديداً عددياً قطعياً ، وضرب آخر ترك فيه الاحتمال حكماً بنظر تحديد عددياً - منبسطاً ؛ على أنه لا يستحيل أن يكون هذا الضرب الثانى ممكن التحويل إلى الضرب الأول ، بحيث إذا ما توافر لنا العلم الكاف فى كل موقف من المواقف ، استطعنا على وجه التحديد أن نقول من اجللة المحتملة الصدق إلى أى درجة عددية يرتفع هذا الاحتمال - فإذن بين معنى « الاحتمال » فى البارتين الآتيتين :

- ١ - إذا اتقينا زهرة القلب فاحتمال أن تكون الأربعة إلى أعلى ، هو ١/٤ .
- ٢ - يحتمل أن يكون أخى قد سافر أمس .

فهذان حكان كل منهما احتمال لا يقينى ، فليس بالضرورى أن تلقى زهرة القلب فظهر الأربعة ، وليس بالضرورى أن يكون أخى قد سافر أمس ، لكن الاحتمال فى الحالة الأولى له درجة حماية معلومة ، وأما الاحتمال فى الحالة الثانية فلا يمكن قياسه على هذا النحو ، وإن لم يكن ذلك مستحيلاً ؛ بل إن الباحثين فى منطق الاحتمال منذ نحو ثلاثين عاماً فقط - وعلى رأسهم « كينز »^(١) و « فون ميسز »^(٢) - لم يكونوا يفرقون بين النوعين ، حتى جاء الفوج الأخير من الباحثين فى هذا الموضوع نفسه فأوشكوا الآن على إجماع بأن الاحتمال نوعان مختلفان ، فله ما ينحصر لتقدير كى ومنه ما ليس ينحصر لتقدير كى ، وأخص بالذكر من هؤلاء « بوبر » و « كارناب » و « رسل » و « وليم نيل »^(٣) ، حتى

(١) هو J. M. Keynes الذى أصبح فيما بعد لورد كينز الاقتصادى المعروف الذى اشتهر بصفة خاصة بعد الحرب الكبرى الثانية .

(٢) هو R von Mises وكان من رعاة لنا وقد رحل إلى الولايات المتحدة حيث اتخذ منها موطناً ، وله كتاب Probability, Statistics and Truth
(٣) Popper, Rudolf Carnap, Russell, William Keynes

قد أطلق معظمهم اسمين مختلفين على ذينك النوعين من الاحتمال ؛ فبينما حلول
« كهنز » و « قون ميزس » أن يرداً نوعى الاحتمال إلى ضرب واحد يمكن تقديره
بأنما توافر العلم الكاف بتفاصيل الأمر ، لم يعد هؤلاء المعاصرون يحاولون ذلك ،
مقتنعين بأن كثيراً جداً من المواضع الاحتمالية التي يرجح فيها الإنسان صدق
حكمه ، كقول « إن أخى بمحتمل أن يكون قد سافر أمس » يتصرف فيها أن نجد
ما يمكن إخضاعه للمد والحساب .

أما الحالات التي يكون فيها الاحتمال محسوب الدرجة حساباً فيه دقة الزلزلة
وضلعها ، فالتحليل يظهرها على حقيقتها ، فإذا هي أحصل في باب الزلزلة منها
في باب المعارف التجريبية ، فلا فرق جوهرى بين أن أقول في هندسة إقليدس
إن زوايا الثلث تساوى قائمتين استناداً إلى ذلك على بسبب تلك الهندسة مضاعفاً
إليها تعريفات الألفاظ المستعملة كما تقدم بها إقليدس في صدر بحثه ، بحيث تجرى
هذه الحقيقة من مجموع زوايا الثلث نتيجة ضرورية لازمة من تلك القدمات ، أقول
إله لا فرق جوهرى بين هذا القول من زوايا الثلث ، وبين أن أقول عن زهرة
اللب أنها إذا رُميت قاحمال أن تكون الأربعة إلى أعلى مقداره $\frac{1}{4}$ ، لأنى في هذه
الحالة أيضاً أستخلص نتيجة تلزم بالضرورة من مقدمات هي بسببها النطق
الاحتمالى وتعريفات الألفاظ المستعملة في هذا السياق ؛ فنحن في منطق الاحتمال
نقدم بسببية هي أنه لو تساوت درجة الاحتمال في مجموع الحالات الممكنة ، كان
مقدار احتمال وقوع أى حالة منها هو كسرٌ بسطه واحد ومقامه عدد الحالات
للممكنة المتساوية الاحتمال ؛ ففى مثال الزهرة السابق ، مجموع الحالات للممكنة
هو ستة ، والفروض أن تكون كلها متساوية في درجة احتمال وقوعها ، ولئن
فقدار احتمال وقوع واحدة منها هو $\frac{1}{6}$... إنها - كما ترى - نتيجة لازمة من
مقدمات مفروضة .

لكننى لا أمتنع كثيراً بلى أن سقوط الزهرة بالأربعة إلى أعلى درجة احتمالها
 $\frac{1}{4}$ ، لأن مثل هذه النتيجة تظل قائمة حتى لو رُميت الزهرة ست مرات متتالية
فم تظهر الأربعة إلى أعلى أبداً ، أو ظهرت الأربعة في الحالات الست جميعاً ؛ فإ

العلاقة - إذن - بين أن نكون النتيجة النظرية الحسابية هي أن ظهور الأربعة إلى أعلى احتمال $\frac{1}{16}$ وبين الواقع كما يحدث فعلاً ؟ هنا تأتي نظرية الأعداد الكبيرة التي مؤداها أنه كلما زاد عدد الرميات أخذ متوسط ظهور الأربعة إلى أعلى يقرب تدريجياً من $\frac{1}{16}$ ، حتى يكون الانحراف بين ذلك المتوسط وبين هذه النسبة النظرية من الصالة بدرجة تميز إحصاءه .

إن ما بهتينا الآن هو كيف يصلح حساب الاحتمال سناً لقضية تجريبية عامة ؟ ونظرة للأعداد الكبيرة التي أسلفنا خلاصتها توضح ذلك ؛ فثلاً قد تدلني الإحصاءات للنسبة على أن نسبة المواليد الذكور تزيد قليلاً عن نسبة المواليد الإناث ، بحيث يمكن أن أقول بناء على ذلك إن الوليد المنتظر أقرب إلى أن يكون ذكراً منه إلى أن يكون أنثى ، لكنني لا أستطيع بناء على ذلك أن أنبأ بمجنسه قبل ولادة أذكر هو أم أنثى ؛ معنى ذلك أن تحقيق الحكم العام السابق لا يكون بالاتجاه إلى أية حالة جزئية على حدة ، بل لا بد من الرجوع إلى حالات جزئية كبيرة العدد ، حتى إذا ما رأيت متوسط المواليد يقرب تدريجياً وبصفة ثابتة من رقم يحمل المواليد الذكور أكثر قليلاً من المواليد الإناث ، تحققت الدعوى - ومن ثم يظهر الفرق المنطقي بين قضية نعم الحكم تعميماً ضرورياً ، وأخرى نسميها احتمالياً . بين قضية مثل « زوليا الثلث تهازي قاعتين » وأخرى مثل « المصريون ساميتون » ، ففي الأولى تتحقق القضية في كل جزئية من جزئياتها ، في كل مثلث تقع عليه ، وفي الثانية لا تتحقق القضية إلا بالاجراء إلى متوسط عدد كبير من الحالات بحيث يميل بنا هذا المتوسط نحو رقم ثابت نصل إليه هو نفسه مهما اختلفت العينات العشوائية التي نجسمها لحساب متوسطاتها ؛ ولو أخذنا عينة مختارها بطريقة عشوائية ، فوجدناها منحرفة انحرافاً ملحوظاً عن المتوسط المفروض ، كان ذلك مدعاة إلى رفض التعميم الإحصائي الذي قدمناه ^(١) .

من ذلك نرى أن الحالات التي نقيس درجة احتمالها قياساً كميّاً نوعان ، فهناك

(١) راجع فصل الاحتمالات وحسابها في كتاب المنطق الوهمي .

الحالات التي يجرى فيها المقدار الكمي للاحتمال وكأنه نظرية رياضية استعُيبت من مقدماتها ، كما هي الحال في قولنا إن زهرة اللب إذا قُنف بها كان احتمال وقوع الأربعة إلى أقل $\frac{1}{4}$ ؟ وهناك أيضاً الحالات التي نرى فيها تقديرنا الكمي على نسبة تكرار وقوع الحادثة التي نحسب احتمال وقوعها ، فهاهنا يكون اعتمادنا - لا على مقدمات مفروضة وشائجة بالضرورة عنها - بل على ما نجيء به الخبرة التجريبية على مر الأيام ، فإذا أردت أن تتبع ظاهرة معينة لتحسب درجة احتمالها مستنداً على نسبة تكرار حدوثها - كأن نحسب مثلاً درجة احتمال الإصابة بنصف النظر في مصر فإليك إلا أن نمذّ قاعتك على النحو الآتي :

الأفراد	:	١	٢	٣	٤	٥
حالات الإصابة	:	-	-	-	-	-
نسبة اقتران الجانبين	:	$\frac{1}{4}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{4}$

وهكذا نغض في قاعتك متمشياً مع تجاربك وملاحظاتك خطوة خطوة ، وفي كل خطوة نخطوها نعرف إلى أي حد تستطيع أن تتوقع حدوث الظاهرة التي وضعتها موضع البحث ؟ وواضح أن نسبة الاحتمال ستغير مع اختلاف ما نجيء به التجارب ، ونظل تتراوح زيادة ونقصاً حتى تستقر على مقدار يوشك أن يكون ثابتاً ، ويشترط أن يكون اختيارك للأفراد اختياريًا عشوائياً ؛ ولكي نطمئن في نهاية الأمر إلى صواب النتيجة التي انتهيت إليها ، فاختَر مجموعات صغرى من مجموعتك الكبرى التي سجلتها في قاعتك الأصلية ، وليكن اختيارك لهذه المجموعات الصغرى عشوائياً أيضاً ، كأن تأخذ مثلاً حالة وترك حالتين ، أو أن تأخذ حالتين متجاورتين وترك خمس حالات وهكذا ، حتى تتكون لك مجموعة صغرى من داخل المجموعة الكبرى ، فإذا وجدت أن نفس النسبة التي وصلت إليها في المجموعة الكبرى هي هي التي تصل إليها هما تكن المجموعة الصغرى التي قع عليها بعملية اختيار جزاف ، كانت نتيجة البحث مرجحة الصواب .

نك حالات يمكن فيها قياس الاحتمال على شيء من الدقة ؛ فإذا قول في الحالات التي نتحدث فيها بلغة الاحتمال ومع ذلك يختلف في أمرها الباحثون ،

ففرق بجمعها من الأخرى بمكنة الحساب على حين يجعلها فريق آخر مستعصبة على التقدير الكمي ؟ خذ مثلاً قول من أخى إنه يحتمل أن يكون قد سافر أمس ، وأمثال هذا القول الاحتمالي في الحياة العملية كثير ، فهل تقاس درجة احتماله ؟ وكيف تقاس ؟

لقد أسلفنا لك القول إن « كثير » و « قون ميسر » كانا ممن يظنون أنه حتى هذه الحالات يمكن قياس احتمالاتها ، وذلك لأن درجة الاحتمال - عندم - متعصبة على القضية لا على الحادثة نفسها ، قضية معينة أقولها تزيد درجة احتمالها أو تنقص بناء على نسبة القضية الزعمية إلى سائر تفصيلات معلوماتي الأخرى ؛ فالقضية الواحدة قد تكون قليلة الاحتمال جداً ، حتى إذا ما وقع في عليك شيء معين ، زاد احتمال تلك القضية زيادة كثيرة أو قليلة ؛ خذ هذا المثل الموضح : ما درجة احتمال الصدق في قول قائل إنه رأى أسداً يسير في شارع بالجيزة ؟ إنها درجة من القلة بحيث تكاد تبلغ درجة الصفر ، لأننا ننسب هذا القول إلى بقية معلوماتنا عن الجيزة وما ينتظر أن يسير في شوارعها وما لا ينتظر ؛ لكن افرض أن القائل أضاف إلى قوله السابق قولاً آخر ، فنسب به السامع إلى أن حارس حديقة الحيوان قد ترك للأسد باب القفص مفتوحاً ، فهنا على ضوء هذا العلم الجديد تزيد درجة احتمال القضية الأولى زيادة كبيرة - وهكذا يمكن قياس درجة الاحتمال في كل قضية مهما يكن نوعها بنسبتها إلى تفصيلات أخرى من معارف الإنسان ، ثم هكذا - في رأى هذا الفريق من الباحثين - تزيل عن الاحتمال صبغته الذاتية لتجعله حساباً لشيء موضوعي صرف .

لكن أمثال هذه المحاولات كلها كانت تستهدف - أساساً - تدعيم المنطق الاستقرائي بإيجاد صلة الشبه بينه وبين المنطق الاستنباطي حتى يكون لذلك ما لهذا من يقين ؛ أليست النتيجة في الاستدلال الاستنباطي - كالرياضة - يقينية ؟ فإذا كانت قوانين العلوم الطبيعية لا تصطنع ما نمطنه الرياضة من استنباط نُستَولَد فيه النتائج من مقدماتها ، بل تنهج منهاجاً تجريبياً يلاحظ حالات جزئية ويحاول أن يعمم منها قانوناً مطلقاً للصدق ، فلنبحث لهذا النهج التجريبي الاستقرائي عن

مسند للفن يعلم نتائجه ؛ فإذا جاء « كينز » وغيره من رجال للنطق بدافسون
من أن كل فكرة تجريبية هي - كالفكرة الرياضية - يمكن قياس
احتمالها قياساً دقيقاً ، كان موضع الخطأ عندهم هو نفسه موضع الخطأ عند الفلاسفة
الغليين ، وهو عدم إدراك الفرق الجوهرى بين ما يقوله الرياضي وما يقوله العلوم
الطبيعية ، حتى ليتوهموا أن النوعين يمكن ردهما إلى مجال من القول واحد ، ولك
منهج في البحث واحد .

واسمياً منهم في تشبيه المنهج الاستقرائى بالمنهج الاستنباطى ، كانوا يحاولون
أن يلتصقوا بالمنهج الاستقرائى « مقدمة كبرى » تكون بمثابة الفرض الأول
الذى يبنى كل شيء بعده بمثابة النتائج ، وبهذا يمتصون المنهج الاستقرائى كله
في قالب الاستنباط ، كأن يقول - مثلاً - كما قال « مل » إن هناك مقدمة
كبرى يبدأ منها الفكر الاستقرائى وهي « ظواهر الطبيعة مطردة » - هذا زعم
لم نستخلصه من التجربة بل فرضناه فرضاً لنفهم التجربة على ضوءه ؛ ونمت هذه
للمقدمة الكبرى أضغ مقدمة سفرى هي أن حوادث الماضى جاءت على النحو
الفلانى ، فتكون نتيجة « الاستنباط » في هذه الحالة هي : إذن فحوادث المستقبل
سنتجى على النحو نفسه ، أو أن قول - كما قال كينز - إن هناك مقدمة كبرى
وبدأ أولاً ننضوى تحتها خطوات البحث العلمى فإذا هي بالنسبة إليه كالمقدمة
السفرى بالنسبة إلى المقدمة الكبرى في القياس ، بحيث يمكن بعد ذلك استدلال
النتيجة استدلالاً يقينياً ، وأما هذه المقدمة الكبرى عنده فهي « مبدأ الصفات
الأولية المحدودة » ^(١) الذى مؤداه أن في العالم عدداً من الصفات محدداً ، كل منها
مستقلة عن الأخرى ، لا تستدل منها ولا تكون دليلاً عليها ؛ ومن هذه المجموعة
الأولية المحددة تتكون التشكيلات المختلفة على نحو يمتثل لآتوقع صفات
« ب ، ح ، د » ، إذا وقعت على صفة « ا » لأننى أعلم أن هذه المجموعة توجد معاً ؛
فالآتوقع هنا أو احتمال ما سيحدث مبنى على علم سابق بمبدأ عام سلت به إحدى
فى بدء .

أبعد القول مرة أخرى ، وهو أن كل محاولة في سبيل تبرير المنطق الاستقرائي
على نفس الأسس التي تعود يقين النتائج في المنطق الاستنباطي ، هي محاولة في طريق
خاطئ ؛ لأن الأمر من أساسه قائم على افتراض أن التوحيين من التفكير يمكن
ردعها إلى مجال واحد ومنهج واحد ؛ ولكننا نعلم الآن ما لم يكن يعلمه سابقونا
تماماً وانحاً ، وهو أن الأمر في الحالتين جد مختلف ؛ وليس من القبول الآن أن نبرر
صدق نتيجة تستخلصها من شواهد الحس بنفس الطريقة التي تبررها صدق
نتيجة نكدر بها ما قد زعمته في مقدماتها فجاءت تحليلية لا تضيف إلّا علناً علماً
جيداً ، فلئن كنت في هذه تتوقع اليقين بطبيعة الحال وتظفر به ، فني تلك لا يكون
في وسك إلا احتمال مرجح الصدق ؛ فلو ألقينا على أنفسنا الآن السؤال الذي
ألقاه « كانت » على نفسه ، وهو : القضية من قضايا العلم الطبيعي قد جاءت من
التجربة ومع ذلك فهي ضرورة الصدق يقينية ، فن أين جاءت تلك الضرورة وهنا
اليقين ؟ لو ألقينا هذا السؤال الآن ، لما ذهبنا معه نبعث في مبادئ العقل ومقولاته
عن مصدر الضرورة واليقين لأنثال تلك القضايا التجريبية ، بل لأجينا بأنه لا ضرورة
في القضايا التجريبية ولا يقين .

القيّم الثاني

مشكلات الفلسفة التقليدية

ماذا كانت وكيف صارت

الفصل الثامن

الحقيقة وظواهرها

- ١ -

زعم الفلاسفة — بالحق أو بالباطل — أن ما قد يظهر لنا من العالم ليس هو بحقيقة العالم ؛ فهذا الذي يظهر لنا منه متغير ، والحقيقة ينبغي أن تكون ثابتة ؛ فها هي ذي الأشياء تظهر أمام أعيننا حيناً ثم تختفي ، أفيجوز أن تكون حقيقة العالم هي هذه العوار التي لا تلبث أن تكون حتى تغنى ؟ أم يكون الوجود الحقيقي غير هذه الظواهر العابرة ؟ ذلك هو السؤال الرئيس الذي ألقاه الفلاسفة على أنفسهم منذ كانت فلسفة .

والحقيقة أن التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو حقيق أمر مألوف لنا في حياتنا اليومية وفي حياتنا العلمية على السواء ؛ فمن منا لم يقل لنفسه يوماً عن شخص ما بأن حقيقته مختلفة عن ظاهره ، فليس هو — مثلاً — من الشجاعة بحيث يبدو ، وليست الوطنية الصادقة جزءاً من حقيقته كما يحاول أن يظهر للناس ؛ إننا نعلم في الناس هذه الفوارق بين ظواهرهم وحقايقهم حتى لنستخدم كلمات خاصة — كلمة النفاق مثلاً أو كلمة الخداع — لنصف بها هذا الذي نطعمه من الناس ؛ وإننا نرى بأعيننا الشمس تظهر في الشرق ثم تغرب السماء لتختفي في الغرب ، لكننا بعد ذلك نتعلم أن هذا الذي نراه هو ظاهر الأمر لا حقيقته ، إذ حقيقة الأمر هي أن الشمس ثابتة في مكانها ثباتاً نسبياً ، والعكس صحيح بالنسبة للأرض ، فظاهرها ما كن لكنها في حقيقة أمرها تدور حول نفسها وتدور حول الشمس ؛ وقد ننظر إلى كوب الماء فنراه صافياً لا شائبة فيه ، فإذا نظرنا إليه خلال عدسة المجهر عرفناه على حقيقته ، وهي أنه مليء بالأعلاق والشوائب والجراثيم أشكالاً

والرأى ؛ وقد ألس هذه النهضة التى أكتب عليها فأحسن فيها الصلاة وتماسك الأجزاء ، لكنى أعلم بعد ذلك عن علماء الطبيعة أن صلابتها تلك وتماسك أجزائها إنهما إلا ظاهر الأمر لا حقيقة ، حقيقة أمرهما هى أن قواهما ذرات كل منها مجموعة من كهارب سالبة وموجبة لا تنفك متحركة منيرة من أوضاعها .

تلك إذن خبرة مألوفة ، أن يكون ظاهر الشيء غير حقيقته ، ولما كان من التناقض أن نحكم على الشيء الواحد بالحكمين معاً فى آن واحد ، فنقول عنه إنه متحرك وثابت ، أو إنه صاف ومشوب ، فلا بد أن يكون أحد الحكمين الشافقين باطلاً ليظل الحكم الآخر صواباً ، وأى الشقين نحذف ؟ إننا بالبداية نحذف ما هو ظاهر فى الشيء لنبقى على حقيقته .

غير أن ما قد وصفناه من جوانب الشيء بأنه مجرد ظواهره ، إن هو إلا إدراك أدركناه كما أدركنا من الشيء جوانبه التى نقول عنها إنها حقيقته ؛ فلا يكن أن أقول من الإدراك الأول إنه إدراك لظاهري ثم أحذفه ، ومن الإدراك الثانى إنه إدراك لحقيقته ثم أبقيه ؛ بل لا بد أن أسأل نفسى : ما الخصائص التى تميز الظاهر من الحقيق ما دام كل منهما قد وقع لى فى مجال إدراكى كزميله على حد سواء ؟ ما الخصائص التى لا بد أن تتوافر فيها أدركه من الشيء لأقول عنه إنه إدراك لحقيقته الشيء ؟ وبصفة عامة : ما الخصائص التى يتميز بها الحق من الباطل ، أو الباطن من الظاهر ؟ ذلك هو السؤال الرئيس الذى كانت محاولات الإجابة عنه ، هى الشغل الأعظم من الإنتاج الفلسفى على اختلاف مذاهبه .

ولو وقفنا على هذه الخصائص النشودة التى تميز الحق من الباطل فيما ندركه عن شيء ما ، فلا بد أن نكون تلك الخصائص هى هى بينهما التى تميز الحق من الباطل فى كل شيء آخر ؛ أى أن علامة الحق لا يجوز لها أن تتغير بتغير المناسبات والظروف ، بل لا بد أن تكون مطلقة لا فرق عند تطبيقها بين مكان ومكان ولا بين لحظة من الزمن ولحظة .

وأول الخصائص التى تميز الحق كائناً ما كان موضوعه — هكذا جرى البرف

بين الفلاسفة أن يقولوا - هي الخلو من التناقض بين أجزاء الفكر أو أجزاء
المادة ؟ فما يتصف بأنه حق لا بد أن يتصف في الوقت نفسه بأنه متسق الأجزاء
بعضها مع بعض اتساق لا يحمل أى جزء منها منافضاً لأى جزء آخر ؛ فإذا وجدت
نفسك إذاء فكرة أو إذاء خبرة تحملها فتوى تناقضاً بين أجزائها ، فاعلم على الفور
إنك إذاء باطل من الأمر .

وسأقول لك مثلاً من فيلسوف مثالي حديث ، هو « برادلى » (١) الذى
استخدم مبدأ عدم التناقض هذا في كتابه المعروف « للظاهر والحقيقة » (٢) ليبين
على ضوءه أن معارفنا الجزئية باطلة ، لأن الكون في رأيه واحد واحدة يستحيل
تجزئتها دون أن نحطم حقيقته ، فأنظر إليه ماذا يقول في الفصل الثانى من كتابه
ذاك - وهو مثل من تفكيره في الكتاب كله - وهو فصل يتقدمه لتحدث
عن « الجوهر وصفاته » :

قوام العالم أشياء وصفاتها ؛ فهذه القطعة من السكر شيء وله صفات تنتمه ،
فهي بيضاء وذات صلابة وحلاوة ؛ ولكن ما نوع العلاقة التى تربط قطعة السكر
بصفاتها تلك ؟ إنه من البديهي ألا تكون قطعة السكر هي إحدى صفاتها
مأخوذة بمزمل عن بقية الصفات ، لأنها لا تكون هي البياض وحده ، ولا الصلابة
وحدها ولا الحلاوة وحدها ؛ أتكون إذن هي مجموع هذه الصفات مجتمعة ولا شيء
أكثر من ذلك ؟ كلا ، لأن مجموعة الصفات فيها تعدد مع أن قطعة السكر شيء واحد ،
فن إن جاءت هذه الوحدة ؟ أتكون هذه الوحدة في قطعة السكر نابعة من الصفات
ذاتها أم آتية إليها من خارج ؟ إنها بالبداية لا هذه ولا تلك ؛ فلنستأندرى كيف
ترتبط صفات اللون والطعم والصلابة في وحدة واحدة مع أنها مختلفة أبداً باختلاف ،
وعلى كل حال فالعلاقة التى تربطها معاً ، ليست هي « بياض » ولا هي « صلابة »
ولا هي « حلاوة » ، أى أنها ليست هي من طبيعة تلك الصفات ذاتها ، إذن فن
إن جاءت الرابطة الموحدة بينها في قطعة من السكر « واحدة » ؟ أم نقول ألا وحدة

(١) F. H. Bradley (١٨٤٦ - ١٩٢٤)

(٢) Appearance and Reality

هناك وأن الأمر قائم من صفات لا أكثر ولا أقل ؟ لكن هذا القول لا ينبغي من الحكم بأن كلا من تلك الصفات مرتبط بالصفات الأخرى على نحو ما ، بحيث يمكن أن نقول إن صفة البياض مرتبطة بصفة الصلابة ، ويؤيد الإشكال من جديد ؟ كيف يرتبطان ؟ ما نوع العلاقة الكائنة هنا بين الطرفين المرتبطين ؟ أنكون هذه العلاقة ثابتة من الصفات ذاتها أم مضافة إليها من خارج ؟ وهل جراً . وإذن فسيم المشكلة هنا هو أنك إذا وصفت قطعة السكر بأنها بيضاء وصلبة وحلوة ، فلما أن تكون هذه الصفات آتية إلى قطعة السكر من خارج طبيعتها ، وبذلك تكون بمثابة من يحكم على الشيء بما ليس من طبيعته ، وإما أن تكون تلك الصفات هي نفسها طبيعة السكر ، وفي هذه الحالة تكون قد كررت القول ولم تصف حكماً جديداً .

والنتيجة التي يستهدفها برادلي من كلامه هذا هي أنك لو نظرت إلى أي شيء على أنه حقيقة قائمة بذاتها ، وأخذت تصفه بكذا وكذا من الصفات ، وجدت أن أقوالك عنه متناقضة على تناقض ، وإذن فيستحيل أن تكون هي الحق ، لأن الحق شرطه اتساق الأجزاء وخلوها من التناقض .

والفلاسفة حين يقولون كلاماً كهذا ، إنما يريدون أن ينتهوا بنا إلى نتيجة يريدونها ، وهي أن الكون وحدة لا تتجزأ ، وهو وحدة متسقة ، لا تناقض بين أجزائها ، بمعنى أن كل جزء من أجزاء الكون يستحيل فهمه إلا في علاقته مع سائر الأشياء ، وعلاقته تلك هي في الحقيقة علاقة منطقية تجعله نتيجة محتومة لبقية الأجزاء ، كما أن بقية الأجزاء معتمدة عليه ولا تكون بغيره ، كأنما الكون في ذلك شبيه بعم الهندسة مثلاً ، كل نظرية فيه يستحيل فهمها إلا منسوبة إلى بقية النظريات ، لأنها متحدة معها في بناء نظري واحد ، فترى النظرية الواحدة من نظريات هي نتيجة لما سبقها في البناء وهي مقدمة لما يتلوها .

إن مشكلة اندماج الكثرة الظاهرة في كون واحد ، بحيث تكون الروابط بينها ضرورية محتومة ، هي مشكلة قديمة قدم الفلسفة ؛ فالنظرية العاجلة إلى ما حولنا

من أشياء قد توهمنا بأن تلك الأشياء مفترق بعضها من بعض ، والأهمية هناك
نعم أن نكون كلها أجزاء من كائن واحد ، فلتن انصل الشيء الواحد — كمنا
القلم الذي في يدي — بمجموعة قليلة من الأشياء الأخرى ، كأن تكون نمة صلة
بينه وبينه ، وبينه وبين النضدة التي أضنه عليها ، والدواة التي تحته بمداها وهكذا ،
فإذا نكون العلاقة بينه وبين سمك بطرح الشبكة عند شاطئ البحر في الصين
أو بينه وبين طائر يحلق في سماء البرازيل ؟ لكن النظرة الفاحصة قد تبين حقيقة
غير هذا الظاهر ، فارتباط القلم بشخصي يربطه بعالم الفكر ، وعالم فكري يضم
صورة السمك في الصين وصورة الطائر في البرازيل ؟ فلتن أنك إذا ما نفقت
أي شيء في علاقته بما يجاوره ، وما يجاوره بما يجاوره ، وهكذا ، استحالة عليك
أن تعلم أين مساك أن تفح حتى يتم لك بناء الكون كله ؟ وهكذا تستطيع أن تبدأ
بأي كائن تشاء ، وستجد أن عليك به يعوق على عليك بسواء ، وعلك بهذا
يعوق على عليك بغيره ، وهكذا حتى يتم لك العلم بالكون كله إذا أردت لنفسك
ملاً كاملاً ، وإلا فقصاراك أن تعلم عن ذلك الكائن لا الحق كله ، بل أن تعلم منه
بمقدار ما تستطيع أن ترى روابطه بغيره من سائر الأشياء .

فلم يسمع الفلاسفة إزاء هذه الكثرة الظاهرة من ناحية ، وارتباطها ببعضها
مع بعض من ناحية أخرى ، إلا أن يحملوا من الأمر مسألة تستحق البحث
والنظر ، بل يحملونه المسألة الكبرى التي تواجه العقل وتشعدها : فهل نمد كل
شيء مفرد حقيقة قائمة بذاتها وبذلك نبتزه عن سائر الأشياء ، أم أن كل شيء
مفرد لا يمكن معرفته وهو على حدة ، وبالتالي فلا مناص من وصله بغيره ، ووصل
غيره بغيره حتى تنقلب الكثرة الظاهرة وحدة في الحقيقة ؟ ولو كان الأمر كذلك
لكان علمنا بأي شيء على حدة علماً ناقصاً ، ولكان الحق الكامل مستحيلاً
إلا أن استطاع أن يضم كل شيء في الوجود في نسق واحد — بعبارة أخرى
السؤال هو : هل الوجود الحقيقي واحد رغم كثرته البادية ، أم نكون هذه
الكثرة البادية هي نفسها الحق ؟

وفي محاولة الإجابة عن هذا السؤال ، لم يكن الفلاسفة كلهم على مذهب سواء ، بل انقسموا مذاهب : (١) فريق منهم يجعل الوجود الحقيقي واحداً ، فإن بنا لمواسنا تمدد فيه ، كان هذا هو لا حقيقة ؟ (٢) وفريق آخر يرى حقيقة الكون في كثرة البادية ، حتى إذا ما جاء الإنسان وحاول أن يلتصق بينها وباطناً بفكره يجعل منها كوناً واحداً كان هذا الرباط الموحد من وهمه هو ، ووليد فكره هو ، ولا شأن للحقيقة الخارجية به ؟ (٣) ولا بأس هنا من ذكر فريق ثالث يحاول — كما حاول لينتر مثلاً — أن يوفق بين الذهنيين السالفين في مذهب واحد ، وهو أن يجعل قوام الكون كائنات مستقلة بعضها عن بعض استقلالاً يجعل كل كائن منها مكتفياً بذاته ، يعتمد العلم من جوفه ، حتى لو لم يكن في العالم إلا إياه لظل قائماً كما هو قائم ؛ لكن هذه الكائنات المستقلة تنصب معاً في بناء نسق واحد ، لأن طبيعتها الداخلية تقتضي أن يكون بينها هذا الاختلاف في بناء واحد ، بل لأن الوحدة قد خلعت عليها من خارجها ، خلعت عليها الله فوسلها بعضها ببعض من حيث لا تحتم طبيعتها هذا الاتصال ؛ وبهذا يكون الوجود الحقيقي هو كثرة من كائنات مستقلة ، لكنه في الوقت نفسه مساق في وحدة تربطه في نسق واحد .

ولكل من المذهبين الرئيسيين الأولين : مذهب الوحدة ومذهب التعدد ، أنصاف فرعية قد تختلف فيما بينها اختلافاً جليلاً على الرغم من انطوائها تحت مذهب رئيس واحد :

فالمذهب الواحدى القى يجعل الحقيقة الكونية كائناً واحداً مرتبطاً بالأجزاء ارتباطاً يجعل منها حقيقة واحدة ، قد يذهب به أصحابه إلى واحدة مادية — كما فعل أرميندس من فلاسفة اليونان الأقدمين — بمعنى أن يكون العالم في حقيقته كتلة مادية متجانسة ؛ أو قد يذهب به أصحابه إلى واحدة مثالية تترجم الكون كله إلى بناء عقلى ففكرى بين أجزائه ما بين المقدمات ونتائجها من روابط .

وكذلك مذهب الكثرة قد يذهب به أصحابه إلى تعدد في ذوات مادية يجعلونها وحدانية الأولية — كما فعل ديمخريطس مثلاً من فلاسفة اليونان — أو م قد يذهبون

إلى تعدد في ذات روحانية أو نفسية تكون هي وحداء المستقل بعضها من بعض كما هي الحال مع لينتز ؛ وهكذا ترى أنصار الكثرة كأنصار الوحدة ينقسمون فريقين : أحدهما يجعل الوجود الحقيقي مادة ، والآخر يجعله عقلاً أو روحاً ؛ وبين هذين الفريقين ينشأ فريق ثالث يمتزج بالجانبين معاً : العقل والمادة ، وهؤلاء هم الذين يشطرون الحقيقة الكونية شطرين مختلفين ، فلو كانت تلك الحقيقة الكونية كائناً واحداً ، كان هذا الكائن الواحد عقلاً من جهة وطبيعة من جهة أخرى ؛ ولو كانت تلك الحقيقة الكونية كثرة من كائنات ، كانت هذه الكثرة كذلك عقلاً من جهة ومادة من جهة أخرى .

فندما سأل الفلاسفة أنفسهم عن الحقيقة الكونية كم تكون ؟ أجاب فريق منهم بأنها واحدة ، ثم انقسم هؤلاء شعبتين : فشيعة تجعل تلك الحقيقة الواحدة مادة ، وأخرى تجعلها عقلية ؛ وأجاب فريق ثانٍ بأنها كثرة ، ثم انقسم هؤلاء أيضاً شعبتين ، فشيعة تجعل تلك الكثرة ذات مادة ، وأخرى تجعلها ذات روحانية أو نفوساً ؛ ويمكننا النظر إلى الموضوع من زاوية أخرى ، فنقول إنه لو سأل الفلاسفة عن الحقيقة الكونية ماذا تكون ؟ أجاب فريق منهم بأنها مادة ، وما يسمى فيها بالعقل يمكن ترجمته إلى ظواهر مادة ، ثم انقسم هؤلاء جماعتين ، فجاعة منهما تقول إن تلك الحقيقة المادية ذات كيان واحد ، وجاعة أخرى تقول بل هي كيانات كثيرة ؛ وأجاب فريق ثانٍ بأنها عقل ، وما يسمى فيها بمادة يمكن ترجمته إلى مدركات عقلية ، ثم انقسم هؤلاء أيضاً جماعتين ، فجاعة منهما تقول إن تلك الحقيقة العقلية ذات كيان واحد ، وجاعة أخرى تقول بل هي عدة من عقول ؛ وثمة إلى جانب هذين الفريقين فريق ثالث يجعل الحقيقة الكونية مادة وعقلاً معاً ، ثم يعود هذا الفريق أيضاً فينقسم جماعتين ، إحداها تجعل كلا من العقل والمادة مستقلاً عن الآخر استقلالاً لا سبيل معه إلى التقاء أحد الجانبين بالآخر ؛ والأخرى تجعل العقل والمادة جانبيين يؤثر أحدهما في الآخر كما نلاحظ في الإنسان عقلاً وجسم كيف يكون لكل من هذين الجانبين أثره على الآخر .

هكذا يتحدث الفلاسفة من الكون كله باعتباره موضوعاً يصلح للحديث ، كما يصلح الفرد الجزئ الواحد موضوعاً للحديث سواء بسواء ، فنقدم الأفرق من حيث التكوين المنطقى بين أن أقول « الكون كائن واحد » وبين أن أقول « هذا القلم أسود » ، وأول نقطة نحدثها - نحن الراسخين للمنطقين - في مجال الحديث ، هي أن نجعل المذهب الذى أسلفنا ذكرها من الحقيقة الكونية منصباً على « القضايا » التى يقولها الإنسان عن الكون لامن الكون نفسه ؛ وبهذا يصبح الاختلاف بين المذاهب السالفة اختلافاً على القضايا ؛ فإذا سئل الفيلسوف المثالى الذى يوحد الكون في حقيقة عقلية واحدة : كم قضية نستطيع بها أن نميز عن حقيقة الكون ؟ أجاب : قضية واحدة ، أتخذ منها مبدأً أولاً ، ومن هذا المبدأ الأول أستولده النتائج واحدة بعد أخرى ، حتى يتكون لى نسق واحد من قضايا ، كل قضية فيه معصلة بكل قضية أخرى اتصال المقدسة ينتجها أو النتيجة بمقدمتها ؛ ومعنى هذا أن الإنسان يستطيع أن يرتب في عقله هرمياً من أفكاره ، بحيث تزداد الفكرة اتساعاً كلما صعدنا من قاعدة الهرم إلى قمته ؛ قمة الهرم في هذه الحالة هي بمثابة المبدأ الأول الذى يراه الفيلسوف المثالى رؤية المدس المباشر ، ثم تاتى الطبقات بعد ذلك متسلسلة حتى ينتهى البناء الفكرى كله ، فتكون هذه الخبرة العقلية الموحدة هي نفسها الحقيقة الكونية في وإقامها الوجودى ؛ ولو كان الأمر كذلك ، لاستطاع صاحب هذه الخبرة العقلية الموحدة أن يبدأ معرفته للحقيقة الكونية من أى فكرة شاء ، يأخذها أينما شاء من البناء ، ثم ينزل منها إلى نتائجها ويصعد منها إلى مقدماتها ، فإذا هذه الفكرة الواحدة كفيلاً أن تطلعه على الحقيقة كلها ؛ فالخبرة العقلية النسقة التى نكوها من الحقيقة الشاملة ، يبلغ بها الاتساق حداً يجعل كل جزء من أجزائها ضرورياً للبناء كله ، وتغيير أى جزء أو حذفه من شأنه بالضرورة أن يغير من البناء كله أو يهدمه ؛ والأمر في ذلك شبيه بالبناء في علم الهندسة ، لا بد فيه أن تتخذ النظريات أوضاعها بالنسبة بعضها إلى بعض ، فلا تغيير ولا حذف .

ولو أخذت قضية واحدة تتحدث عن جزئ واحد أو عن نوع معين من الأفراد — هكذا يجري منطق المذهب المثالي الموحّد لكون في حقيقة عقلية واحدة — لو أخذت تلك القضية التي تتحدث عن جزء من الكون على حدة ، لنحتم ألا نكون معبرة عن حقيقة كاملة ، لأنها انتزعت في الفراغ بعد أن كانت جزءاً من بناء ، وبعد أن كانت حقيقتها متوقفة على وضعها من ذلك البناء لا على مكانها المتقلّب بذاته ؛ ومن هنا عد المثاليون حديثنا عن جزء من الكون حديث أوهام ، لأنه حديث عن حقائق ناقصة ؛ وهل يكون المحيط الواحد نفسه من الثوب ثوباً ، وهل يكون الحجر الواحد مستخرجاً من الجدار جداراً ؟ ولو عدت القضية التي تتحدث عن جزء واحد من الكون تعبيراً كاملاً عن حقيقة مستقلة كاملة ، وقت — من وجهة نظر المثاليين — في تناقض كالتي أسلفنا لك مثلاً من الأمثلة الكثيرة التي ساقها برادلي في كتابه « الظهور والحقيقة » (راجع الفقرة الأولى من هذا الفصل) ؛ فلو قلت — مثلاً — إن الإسكندرية واقعة على شاطئ البحر الأبيض المتوسط ، وظننت أنك تقول حقيقة كاملة ، كنت عند المثاليين واحداً ، لأنك تنتزع خلية من جسمها الكبير وتحمسها كأنها مستقلة قائماً بذاته ؛ فأين هو البحر الأبيض المتوسط من الكرة الأرضية ؛ وأين الكرة الأرضية من المجموعة الشمسية ؛ وأين المجموعة الشمسية من سائر الأفلاك ؛ ولماذا تدرك الآن كيف بعد المثاليون حديث العلوم الطبيعية حديثاً ناقصاً ، فليس هناك القانون المطلق الواحد الذي نستطيع أن نقول عنه وهو على حدة إنه حق حقيقة كاملة ؛ وكيف يكون كذلك وهو يختص بجزء واحد من الطبيعة ، وما لم تدرك ملاحظته مع سائر القوانين كان إدراكنا ناقصاً .

ولئن كان محالاً على إنسان أن يلمّ بمجموعة الخبرات العقلية كلها التي يكسبها بالبناء النسقي الذي يصور الحقيقة الكونية كلها ، وأن يدرك ذلك البناء النسقي في وحدته بنظرة حدسية واحدة ؛ فإن الإنسان ليقرب من هذا الكمال كلما زاد من علمه ؛ إذ كلما ازداد الإنسان علماً ازداد بالتالي قدرة على إدراك العلاقات التي تربط الأفكار بعضها ببعض في النسق الفكري الكامل ؛ فمن التلبّل النسقي

أمره أستطيع أن ألمّ بالحقيقة بدرجة تتناسب مع ذلك القليل المعروف .
ولكن ما كل فكرة واحدة أو مجموعة قليلة من أفكار تكشف لنا من
الحقيقة الكاملة ككل فكرة أخرى ، فالأفكار في ذلك ليست على درجة سواء ،
بل إن منها ما هو أقدم من سواه على الكشف عن حقيقة الكون الكبرى ، أخذ
مثلاً فكبرائك من هذه المجموعات الأتية : كومة من أحجار ، آلة ، كان
عضو ، مجموعة النظريات في علم الهندسة - هذه كلها مجموعات ، لكنها تختلف
في تصويرها لما تكون عليه مجموعة الكون : فكومة الأحجار أقل من الآلة
اتساقاً ، لأن الحجر من أحجارها قد يزال دون أن تتأثر الكومة في فكرتنا
عنها ، على حين أن الآلة إذا قصت جزءاً من أجزائها أصابها الخلل ؛ والآلة بدورها
أقل اتساقاً من الكائن المضي لجسم حيوان مثلاً ، لأن أجزاء الآلة لا تنمو معاً
في اتحاد كما تنمو أجزاء الكائن المضي ؛ والكائن المضي بدوره أقل اتساقاً
من أجزاء التفكير المنطقي للنظم ، لأن تغيير عضو من الكائن المضي
لا يستلزم تناقضاً ، فقد أنصوره ذاعين واحدة أو ذا عيين ، أما تغيير النظرية
داخل النسق المنطقي الواحد فأمر يستلزم تناقضاً ، لأن النظرية نتيجة محتومة
للمفاهيم المفروضة .

وإنه فهناك من الحقائق القليلة ما هو « أصدق » من سواه على تصوير
الحق ، وما أشبه الأمر في ذلك بسلوك الفرد من الإنسان في مناسبات حياته المختلفة ،
ففي كل موقف سلوك على حدة تظهر طبيعة شخصيته ، لكن المواقف السلوكية
مع ذلك تختلف في درجة تصويرها لتلك الشخصية ، فهناك السلوك الذي يكشف
عن سرها أكثر جداً مما يكشف عنه سلوك آخر - وهكذا تتفاوت الكائنات
تصيراً من الحقيقة ، فلها ما يكون أوفى وأتمل وأصدق تصويراً عنها من غيره ؛
فالإنسان من غير شك أوفى وأصدق تصويراً من قطعة الحجر من حقيقة
الكون الكبرى ، أي أنه أعلى من قطعة الحجر في درجة نصيبه من الحقيقة .
ومعيارنا الذي نقيس به أنسبة الأشياء الفردية من درجات الحقيقة هو مقدار
ما فيها من فردية وإكفاء ذاتي ؛ فكلما ازداد الشيء فردية وإكفاءً بذاته كان

الرب في تنوره الحقيقة الكونية ، وإلتالي خصيه من الوجود الحقى بزمه
 لمزلة وحقا ، وإنما حماس فردية الفرد في درجاتها متفاوتة ، أولا بمقدار ما في
 الفرد الواحد من تفصيلات ، وثانيا ما يكون بين تلك التفصيلات من اتساق يحمل
 منها كائنا واحدا ، والفرد الكثير التفصيلات في مضمونه ، أعلى في درجات الحق
 من الفرد المنفرد في تفصيلاته ، ثم يكون الفرد المتسق الأجزاء أعلى وجودا وحقيقة
 من مجموعة العناصر التي لا تأتلف ولا تكون فرداً ؛ وبعبارة أخرى كلما ازداد الشيء
 اعتمادا على غيره في فهمنا إياه كان أدنى درجة في سلم الوجود ، وكلما قل اعتماده على
 غيره كان أعلى درجة في ذلك السلم - وهكذا تصمد في سلم الكائنات حتى تبلغ
 القمة إذا بلغت معرفة كاملة بالكون كله ، فنستدئذ نراه فردا واحدا كثير
 التفصيلات لكنها تفصيلات اتسقت في خبراتها بها اتساقا يحمل من الكل كائنا
 واحدا ، بغير نفسه بنفسه ، وكل شيء فيه إنما يستمد تفسيره من وضعه في ذلك
 الفرد الواحد الكبير .

وكما اتسع علمنا بكائنات الوجود ، ازدادنا إدراكا لما بين تلك الكائنات من
 اتساق وتكامل ، ففي أول مهادنا بدراسة العلوم المختلفة - مثلا - قد يحمل
 إلينا العلاقة بين علم منها وآخر ، وأن لكل منها قوانينه التي لا شأن لها
 بقوانين سواه ؛ ثم زرق في ممارفنا العلمية ، فيتسع أفقنا الإدراكي بحيث نرى هذه
 المجموعات المنفرقة من القوانين آخذة في الانضواء بعضها تحت بعض ، فتانون أقل
 شمولاً بتدرج تحت آخر أوسع نطاقا ، وهكذا ؛ بل إن الإنسان في مراحل العملية
 الأولى قد يتوهم أن في بعض قوانين العلوم - منسوبا بعضها إلى بعض - شيئا
 من التناقض ؛ خذ - مثلا - الأعداد اللامقيدة في الرياضة ، فالسبة بين ضلع
 المربع ووتره لا يمكن ضبطها في عدد معلوم الحدود ، ولذلك سميت تلك النسبة
 وأشباهها أعدادا لامقيدة ، أى أن قياسها مستحيل ؛ وكان الظن في أولى مراحل
 التطور في علم الهندسة أن هذه الأعداد اللامقيدة نشاز في بناء العلم لا ينسق مع بقية
 أجزائه حتى تقدم العلم الرياضى وتغيرت نظرية العدد من أساسها ، فأمكن تفسير

الأعضاء اللامقبسة تفسيراً يزيل ما كان بينها وبين سائر أجزاء العلم من تنافر .
 وخلاصة القول إن هناك حقيقة واحدة كبرى تدخل الكون كله ، داخلاً
 حقائق فرعية جزئية ، يكون تفسيرها وفهمها معتمداً على موضعها من البناء
 للتسلسل التكاملي ؛ أو قل إن هناك قضية أولى منها تتبع كل قضية أخرى ، بحيث
 يكون صدق هذه متوقفاً على صدق تلك .

فإن هذا بوجه النظر الأخرى التي تعدد أجزاء الكون ولا توحيدها ،
 فالمعرفة الإنسانية في هذه الحالة تكون مجموعة من قضايا ، لا يتوقف صدق الواحدة
 منها على صدق الأخرى ، بل يتوقف صدقها على مطابقتها للواقعة الجزئية التي جاءت
 القضية لتصورها ؛ فهنا يكون الكون هو حاصل جمع ظواهره ووقائمه ، وليس
 هو بالكان الواحد الذي يحمل من تلك الظواهر والوقائع أعضاء من كل متكامل ،
 وبالتالي تكون المعرفة الإنسانية قائمة من قضايا لا يشترط لها أن تتساند كلها
 في نسق واحد يجعلها جميعاً نتائج لقضية أولى واحدة .

وقائع العالم الخارجي مستقل بعضها عن بعض ولا يستدل بعضها من بعض ؛ وإنما
 الاستدلال يكون لقضية من قضية أخرى أهم منها وتشملها ؛ كأن أقول - مثلاً -
 إنه إذا لمع البرق قرع الرعد ، وقد لمع البرق ، فهنا أستدل أن قرعة الرعد وشيكة
 الوقوع ؛ وبلاحظ هنا أنه لو كانت القضايا التي بين أيدينا جزئية بمعنى أن كلامها
 يصور واقعة جزئية واحدة ، لما أمكن أن نستدل إحداها من الأخرى ، « فهذا التلم
 أسود » و « تلك البرقالة مستديرة » قضيتان جزئيتان فرديتان تعضدت كل منهما
 عن واقعة بسيطة واحدة ، وبالتالي فلا يمكن استدلال إحداها من الأخرى .

فإذا نظرنا إذن إلى الاختلاف بين مذهب الواحدية ومذهب الكثرة من زاوية
 المعرفة الإنسانية ، أي من حيث مجموعة القضايا التي يمكن للإنسان أن يقضي بها
 في أمور العالم ، كان الاختلاف بينهما هو أن مذهب الواحدية يضم قائمة القضايا
 كلها في نسق استنباطي واحد ، على حين أن مذهب الكثرة يفرط حبسها لهم
 بتحقيق كل منها على حدة مستقلة عن الأخرى .

ما نحن أولاه قد عرضنا أمامك رأيا في الكون شاع بين الفلاسفة وإن يكن قد اتخذ لديهم صوراً مختلفة هنا أو هناك ، ولكنها تجتمع على قاعدة مشتركة وهي عبارة الفيلسوف أن يقول قضية يقضى فيها من الكون كله بحكم من الأحكام ، بحيث تأتي سائر القضايا الفرعية بعد ذلك كالتتابع المحتومة التي تلزم من مقدماتها ، فإذا صار من أمر هذا التقليد الفلسفي على ضوء التحليلات الحديثة ؟ لقد أظهرت هذه التحليلات أن كل قضية تحكم بها على مجموعة بأمرها من أعضاء ، هي بنير معنى ، بل هي ليست بالقضية إطلاقاً ، إنما هي ما يقولون عنه الآن « دالة قضية » أي أنها عبارة غير مكتملة الأجزاء ، فيها ثمرات شاغرة ، إذا لم تملأ بأسماء جزئية لبنت القضية جوفاً فارغة ، ودع عنك قضية كبرى يقولها الفيلسوف لا يحكم بها على هذه المجموعة الفرعية أو تلك من مجموعات الكائنات ، بل يقولها ليحكم بها على الكون كله بما فيه ومن فيه .

ليس موقفنا إزاء فيلسوف يقضى في شأن الكون كله بحكم واحد هو أن نصح له هنا الحكم بحكم سواء ، فثلاً يقول عنه إنه عقل ، فنقول له بل هو مادة ؟ بل موقفنا هو أن كل حكم من هذا القبيل الشامل هو قول بنير مضمون ، أو عبارة بنير معنى ، ذلك لأن تحقيقها كما هي قائمة في شمولها وعمومها ضرب من الحال ، لا لأنها فوق مستطاع البشر ، وأنه لو وُزق البشر إنداكاً أوسع وأعلى وأشدّ نفاذاً ، لاستطاعوا عندئذ أن يتحققوا من صدق مثل هذه العبارة الشاملة بحكمها لأجزاء الكون كله ، بل إن مصدر الاستعالة هنا منطق حرق ، فإدام هنا الحكم العام ينصب — كما يزعم صاحبه — على الحقيقة الخارجية كما هي قائمة في الوجود الفعلي ، فلا بد من الرجوع إلى تلك الحقيقة ؛ ولكن هذه الحقيقة كما تقع في خبراتنا مجموعة كبيرة من أجزاء ، وإذن فهذا الرجوع إليها محال إلا إذا اكتفينا في كل خطوة بالرجوع إلى جزء واحد فقط من المجموعة الكبرى ، ومعنى ذلك أنه لكي يكون الحكم ممكن التحقيق يجب أن ينصرف الحديث فيه

إلى جزئية واحدة من جزئيات الكون ؟ فإذا فرضنا بعد ذلك أننا قد أمعنا ثلاثة
طوبى بكافة الأحكام الجزئية التي تقال صدقاً من الواقع الجزئية ، كانت هذه القائمة
شاملة لمعنا بالكون ، ولو خالصتها في قضية واحدة عامة ، كانت هذه القضية
التواجدة في ذاتها بغير معنى ، لأن معناها لا يكون إلا إذا عدنا ففرضناها حبة
حبة وجزءاً أجزاء .

إنك تستطيع أن تفهم مجموعة كبيرة من الكتب بعضها إلى بعض ، ثم تحكم
عليها حكماً واحداً فتقول : هذه الكتب كلها مسرحيات عربية ؛ ولكن حكمتك
هنا في حقيقة أمره إن هو إلا تلخيص لقائمة من الأحكام الجزئية التي ينسب
كل حكم منها على كتاب واحد ، فنقول : هذا الكتاب مسرحية عربية ، وهذا ،
وذلك إلى آخر المجموعة ، والقضية الحقيقية هنا ، القضية التي يمكن التحقق من
صدقها بالرجوع إلى واقعها الخارجية ، هي القضية الجزئية التي من هذا القبيل ،
أما تلخيص عدد من القضايا الجزئية في عبارة واحدة ، فإن أفاد في اختصار الحديث
وسرعة التفاهم إلا أنه لا يشير بذاته إلى شيء معين من أشياء العالم ، وإذن فهو
— كما هو في نفسه — بغير معنى ، ولا يكتسب معنى إلا إذا حولناه مرة أخرى
إلى مفرداته .

لكننا نحصل إذا نحن جمعنا المفردات في حزمة واحدة ، ثم حكمنا على هذه
الحزمة الواحدة بما لا يصلح الحكم به إلا على كل عضو من أعضاء المجموعة ،
كان أجمع زيدا إلى مرور إلى خالد ، ثم أطلق على مجموعة الأعضاء اسماً واحداً هو
« إنسان » ثم أقول من هذا « الإنسان » إنه « مفكر » أو إنه « فار » مع أن
التفكير أو الفناء صفة يوصف بها زيد وحده أو عمرو وحده أو خالد وحده ؛
وليس « الإنسان » فرداً واحداً بحيث يقال عنه إنه يفكر أو إنه يفنى ؛ إن كلمة
« الإنسان » رمز ناقص كما بينا لك فيما مضى من حديث (انظر الفقرة الثالثة
من الفصل الرابع) أي أنه رمز لا يرمز وحده إلى أحد ، وبالتالي لا يجوز أن ينسب
له ما ينسب للأحاد ؛ كلمة « إنسان » دالة على فئة بأسرها من الأفراد ، ولا يجوز

مطلتها كما لو كانت اسماً دالا على عضو من أعضاء نفسها ، فـ « تلك بكلمة »
« الكون » الذى نشير بها إلى أكبر مجموعة ممكنة من الأشياء المفردة ، ولو
جعلناها موضوعاً لنفسه بما نصف به أى فرد من أفراد هذه المجموعة ، كأن نقول عنه
إنه ماضى مثلاً ، كنا بمثابة من يحمله عضواً من أعضاء نفسه ، وفى ذلك من التناقض ،
بل فى ذلك من فراغ القول من أى معنى ، ما يحمل هذا القول عند المنطق قولاً
غير مشروع .

وذلك ما وضعه برتراند رسل ويئنه بتحليله الذى أطلق عليه اسم « نظرية
الأنماط المنطقية »^(١) ، وقد بدأ تفكيره فى هذا الموضوع حين أخذ يفكر فى طائفة
من التناقضات التى كان يؤدى إليها المنطق الصورى ، والتى لاحظ اليونان بعضها
ولكنهم لم يأخذوها مأخذ الجد ، ثم تبين أخيراً أنها تشمل الرياضة نفسها ، ومن
هنا استأثرت اهتمام فلاسفة التحليل الحديث .

فكلنا يذكر هذه المفارقة التى هبطت إلينا من اليونان الأقدمين على سبيل
للزاح للنطق — إن صح لنا هذا التعبير — وهى مفارقة إيمندرز الإقريطى التى
قال عن قومه أهل إقريطش إنهم جميعاً كذابون ؛ فقيل إنه إذا كان هذا الرجل
صادقاً فى حكمه الشامل على قومه جميعاً — وهو أحدم — كان هذا الحكم منصباً
عليه كذلك ، أى أنه كان هو الآخر كاذباً فى كل ما يقول ، ومن بينه هذه العبارة
التي يقول فيها عن قومه إنهم كذابون ، وإذن فالعبارة نفسها كاذبة ، وبهذا يكون
قيضها سواباً ، ونقيضها هو : هنالك على الأقل شخص واحد من أهل إقريطش
ليس كاذباً .

كانت هذه المفارقة تقال على سبيل المزاح أكثر مما تقال على سبيل الجد التى

(١) راجع هذه النظرية فى أحد هذه الكتب من مؤلفات رسل :

Principia Mathematica
Introduction to Mathematical Philosophy
Logic and Knowledge

يجتز التفكير ليكشف مما فيها من مصادر الخطأ ؛ ولم يتحفظ لها للفكر
 إلا حديثاً ، حين رأوا المفارقة نفسها قائمة في مجال التفكير الرياضي نفسه .
 وابدأ بهذه المشكلة من مشكلات الرياضة : هل هناك عدد يمكن أن يقال عنه
 إنه أكبر عدد ممكن بين الأعداد الأصلية ؟ إن مجموعات الأشياء في هذا العالم متفاوتة
 عددها ، فالصربون عدد ثلاث وعشرون مليوناً ، وسكان الصين أربع مائة مليون ،
 وسكان العالم كله هو كذا مليوناً ؛ ولو عدت أفراد الحيوان كلها وحدثها كذا ،
 ولو عدت أحوال النبات ألفيتها كيت ... هذه كلها أعداد نمد مجموعات ، فهل
 إذا تصورنا أننا قد عدنا أشياء العالم كلها من كائنات جوامد إلى أفراد الأحياء
 نباتاً كان أو حيواناً وإنساناً ، أقول هل إذا تصورنا أنفسنا وقد عدنا هذه
 الأشياء جميعاً ، فهل نبلغ بذلك أكبر عدد ممكن من الأعداد التي نمد بها
 المجموعات المختلفة ؟ إن الجواب السريع القوي يطوف بالبال هو بالإيجاب ، إذ لا تصور
 لقوة الأولى أن هناك مجموعة من أشياء هي أكبر عدداً من مجموعة الأشياء كلها
 التي في الكون كله ؛ ولكنك إذا أخذت تكون من هذه الأشياء نفسها سنوفاً
 من التبادل ، تبين لك أنك ستنتهي إلى مجموعات عددها أكبر من العدد الذي نمد
 به الأشياء كلها ؛ وبيان ذلك افرض أن في العالم كله ثلاثة أشياء فقط ، وارمز لها
 بالرموز a, b, c ؛ فما هنا يكون العدد ثلاثة هو عدد أشياء العالم كلها ؛
 لكنك من هذه الأشياء الثلاثة تستطيع أن تكون ثنائيات : فئة ليس فيها أفراد ،
 وفئة قوامها a وحدها وأخرى قوامها b وحدها ورابعة قوامها c وحدها وخمسة
 قوامها a, b ، وسادسة قوامها a, c ، وسابعة قوامها b, c ، وثامنة قوامها a, b, c
 معاً ، أي أن مجموع الفئات التي كونها ثمانية ، مع أن عدد الأشياء كلها ثلاثة ،
 وتلك الثمانية تساوي 2^3 ؛ وستجد أنه مهما يكن عدد الأشياء كلها ولترمز له بالرمز n
 فسيكون عدد الفئات التي يمكنك تكوينها منها هو 2^n ؛ ومن الممكن رياضياً
 أن نبرهن على أن 2^n هي دائماً أكبر من n ، سواء كانت هذه عدداً متناهياً
 أو غير متناه ؛ ومن هنا تعلم أن عدد الأشياء كلها في الكون هو دائماً أسفر من
 عدد الفئات أو المجموعات التي يمكن تأليفها من تلك الأشياء .

في قولنا إن عدد الأشياء كلها التي في الكون ليس هو بأكثر عدد فمده
الأشياء في الكون ، مغارقة ظاهرة كالغارقة التي رأيناها في قول إبيدور الإقريطي
حين قال من قومه من أهل إقريطس إنهم جميعاً كذابون فانتفى بنا القول نفسه إلى
أن بعضهم - على الأقل - صادق ! فكذلك قولك من الأشياء كلها في الكون
إن عددها لا ينتهي بك إلى أنها إذن تكون أكثر من ما إذا تكون به كما يتنازع
إن مغارقة لا تزول إلا إذا فرقنا بين الأشياء الجزئية من جهة والفئات التي تتألف
الجزئية من جهة أخرى ، بحيث لا نجعل هذه على قدم المساواة مع تلك ، بل نجعلهما
من تلك الأشياء من نمطين مختلفين .

يبدأ الخلط إذا ما عدت الأفراد الجزئية ، ثم أضفت إليها في حزمة واحدة
وعلى الأساس نفسه عدد الفئات التي تكونها من تلك الأفراد ، فلو كان أمامك
فردان يكونان مجموعة ما ، يكونان - مثلاً - زوجاً من الدجاج أو زوجاً من
الأحذية ، فإما أن تنظر إليها من زاوية الأفراد فيكون العدد اثنين ، وإما أن تنظر
إليها من زاوية المجموعة فيكون العدد واحد ، دون أن تجمع بين وجهتي النظر
معاً في عدد واحد فتقول إن هناك ثلاثة أشياء : هذا الفرد وهذا الفرد والزوج الذي
يتكون منهما ؛ وإلا كنت كفيلسوف صيني قديم قال عن بقرة وحصان إنهما
ثلاثة أشياء : البقرة على حدة ، والحصان على حدة ، ومجموعة البقرة والحصان معاً ؛
أو كنت كأفلاطون حين يقول في محاورة پارمنيدس ما ملخصه أنه إذا كان هناك
العدد ١ ، إذن فالعدد ١ له وجود ؟ ولكن العدد ١ وصفة الوجود ليسا متطابقين
تطابقاً ذاتياً يجعلهما شيئاً واحداً بذاته ، وإذن فهما اثنان ، وإذن فهناك العدد ٢ ،
وإذا ضمنا العدد ٢ إلى العدد ١ وإلى صفة الوجود كان لنا بذلك مجموعة عددها ٣
وهكذا - كلا ، إنه لا يجوز أن نحكم بالوجود على الأفراد الجزئية بنفس المعنى
التي نصره إلى الفئات ، فإذا وصفنا الأفراد الجزئية بالوجود ، كانت الفئات غير
فئات وجود بنفس المعنى ؟ فالمعنى الذي نقصد إليه إذا ما قلنا عن الفئات إنها
« موجودة » غير المعنى الذي نقصد إليه إذا ما قلنا عن الأفراد إنها « موجودة » ،
ولو كان الشئان متطابقين في معنى واحد ، لكان العالم الذي فيه ثلاثة أشياء ، يكون

منها ثمان فئات ، طاماً يحتوى على أحد عشر كائناً

وننقل بمحدثنا الآن من تقيضة الفئات التي ليست أعضاء في نفسها ؛ فكلنا
أسلفنا لك القول ، لا تكون مجموعة الأفراد فرداً من هؤلاء الأفراد ، فمجموعة
القاعد ليست مفعلاً ، ومجموعة أفراد الناس ليست فرداً من الناس وممكنكذا ،
وباختصار ليست المجموعات أو الفئات التي تصنف بها الأشياء ، هي نفسها أشياء ،
وهذا بالطبع يصدق أيضاً على مجموعة الأشياء كلها التي في الكون ، لا تكون
شيئاً من أشياء الكون تتحدث عنه كما تتحدث من أي واحد منها ؛ لكن ماذا
يقول في مجموعة كبرى تضم فيها - لا أفراد فئة واحدة - بل تضم فيها سائر
المجموعات التي في العالم من أشجار وأنهار وجبال وكتب وناس إلخ ؛ فما هنا زى
أنفسنا إزاء فئة من فئات ، أي إزاء مجموعة تضم مجموعات ، فالأعضاء نفسها مجموعات
كالمجموعة نفسها التي تضمها ، فهل نقول عندئذ إن الفئة الكبرى التي أعضاؤها
فئات صغرى ، تكون - كأعضائها - فئة كأي فئة أخرى وإن اختلفت عنها
حجماً ؟ لو كان هذا هكذا ، كنا إزاء حالة أسكن فيها لفئة ما أن تكون عضواً من
أعضاء نفسها كما قد يبدو للنظرة الأولى .

نريد هذا الذي قلناه في عبارة أخرى زيادة في توضيحه ؛ فقد قلنا إن فئات
الأشياء المفردة كما نألفها في حياتنا اليومية لا تكون - بالبداية - أعضاء بين
أعضاء نفسها ؛ أي أننا - مثلاً - لو حزمنا الأقلام كلها في مجموعة واحدة ،
لما كانت هذه المجموعة قلماً من الأقلام ، وبهذا لا يجوز لنا أن نصفها بما نصف به
كل قلم على حدة ؛ ولما كانت الكلمات السكبكية مثل « إنسان » و « شجرة »
و « قلم » إن هي إلا أسماء تدل على مجموعات من أفراد ، بحيث لا تكون أية مجموعة
منها فرداً من أفرادها ، كان من غير الجائز أن نتحدث عن اسم المجموعة على نفس
الأساس الذي نتحدث به عن كل فرد من الأفراد على حدة ؛ وسؤالنا الآن هو هذا :
أيستحيل إطلاقاً على أية مجموعة كائنة ما كانت أن تكون عضواً في نفسها ؟ ومصدر
سؤالنا هذا هو ما قد بطوف بقولنا من ظن بأننا نكون إزاء حالة كهذه لو أننا

جاء - لا أفراداً - بل فئات في فئة كبرى نفسها بحيث تكون تلك الفئات
 اخرى امضاء في الفئة الكبرى ؟ فهنا قد نظن ان الفئة الكبرى فئة كما ان كل
 فئة من امضاءها هي فئة كذلك ، واذا فالفئة الكبرى يكون ذاتها شأن فئاتها
 فئة من كونها مجموعة كأي فئة من امضاءها ، أي ان الفئة الكبرى في هذه
 المعنى في كونها من امضاء نفسها ، يجوز ان نتحدث عنها بمثل ما نتحدث به
 لما لا تكون من امضاءها ؟ ولو صح ذلك لكان للأمر نتيجة الملمدة في الفلسفة ،
 من أي مضمون امضاءها . ولما لا تكون فئة واحدة باعتبارها مجموعة
 وهي ان يستطيع الفيلسوف التحدث عن الكون كله دفعة واحدة باعتباره مجموعة
 كبرى ، مادام في مستطاعه ان يتحدث عن أية فئة اخرى من فئات الأشياء ؟
 ونكرر السؤال بالصورة التي يستخدمها برتراند رسل حين يتحدث عن هذا
 ونكرر السؤال بالصورة التي لا تصلح الواحدة منها أن تكون مضمون
 للوضوع ، فنقول : إذا جمنا الفئات التي لا تصلح الواحدة منها أن تكون مضمون
 في نفسها ، إذا جمناها في فئة واحدة ، بحيث أصبحت هذه فئة للفئات التي ليست
 امضاء في نفسها ، فهل تكون هذه الفئة مضمون في نفسها أو لا تكون ؟

عنا نضع إسبينا على التقيضة الشهيرة التي لاحظها رسل لأول مرة ، وأرسل
 إلى فريجه يخبره بها ، وكان فريجه قد فرغ من طبع كتابه في أصول الحساب ،
 فالتى فيه إزاء تقيضة مير حطها ، فأضاف حاشية لكتابه يقول فيها « وأسفاه
 ان علم الحساب يتفرخ على أساس منهار » ، وذلك لأنك إزاء السؤال السالف
 الذكر ، لو قلت ان فئة الفئات التي لا تصلح كل واحدة منها أن تكون مضمون في
 نفسها ، لو قلت ان فئة الفئات هذه هي نفسها تكون مضمون في نفسها ، لترب
 على ذلك أنها لا تكون ، ولو قلت إنها لا تكون مضمون في نفسها ، لترب على
 ذلك أنها تكون .

ولشرح ذلك قول . تصور أننا حزمنا الأقلام كلها في مجموعة واحدة ، فهذه
 تكون فئة ليست مضمون في نفسها ، أي أنها ليست قلماً أضيف إلى سائر الأقلام ؟
 ونصور كذلك أننا حزمنا الملاعق كلها في مجموعة واحدة ، فهذه أيضاً لا تكون
 مضمون في نفسها ، أي أنها لا تكون ملحقة تضاف إلى بقية الملاعق . وهكذا
 ثم اجمع هذه المجموعات التي لا تكون كل منها مضمون في نفسها ، اجمعها في مجموعة

كبرى واحدة ، فلو كانت من هذه المجموعة إنها شبيهة بأعضائها وأنها ليست مضموا
 في نفسها ، كنت في الوقت نفسه بمثابة من يقول إنها إذن - ما دامت شبيهة
 بأعضائها - لا تكون مضموا في نفسها (كنتك الأسماء الداخلة فيها) ، ولو كانت
 من هذه المجموعة الكبرى أنها ليست شبيهة بأعضائها ، أي أنها - على خلاف
 تلك الأسماء - تكون مضموا في نفسها ، ولم أن تكون لأي عضو من أعضائها ،
 والمضمون أعضائها - كما رأيت - فثمة لا تكون مضموا في نفسها ، وهكذا ترى
 نفسك لزام التناقض الذي أشرنا إليه ، والذي تلخصه في قولنا : إن الفئة الكبرى
 التي تضم فئات ، إذا كانت مضموا في نفسها لم تكن مضموا في نفسها ، وإذا لم تكن
 مضموا في نفسها كانت مضموا في نفسها .

لما مصدر هذا التناقض ؟ مصدره نظرتنا - خطأ - إلى الفئات على نفس الأساس
 الذي ننظر عليه إلى الأفراد الجزئية ، وفي هذا كل الخطأ ؛ لأنه بينما الاسم يشير
 إلى فرد جزئي إنما يشير إلى شيء له وجود فعل ، يكون الاسم الدال على فئة غير
 مشير إلى شيء ذي وجود فعل ؛ بمهارة أخرى ، بينما الاسم الجزئي رمز كامل ،
 يكون الاسم الكلي رمزاً ناقصاً ، أي أن كل عبارة ورد فيها اسم كلي يمكن ترجمتها
 إلى عبارة أخرى تساويها معنى ، وتتخلص من ذلك الإسم الكلي برمز آخر يشير
 إلى مجموعة أفراده ، ولما كان لفظ « الكون » لفظاً يراد به مجموعة من غط أهل ،
 بحيث تأن تحتها مجموعات من غط أدنى ، ثم تأن تحت هذه المجموعات أفراد جزئية ،
 كان من غير الجائز أن نتحدث عن المجموعة الكبرى بما نتحدث به عن مجموعات
 الصغرى ، كما أنه لا يجوز أن نتحدث عن أية مجموعة صغرى بما نتحدث به
 عن أفرادها .

القاعدة السامة - إذن - هي أنه إذا كانت هنالك فئة مهما يكن نوع
 مفرداتها ، ثم أطلقت على هذه الفئة اسماً ، فلا يجوز أن نتحدث عن هذا الاسم
 بما نتحدث به عن مفرداتها ، وعلى هذا الأساس تزول مفارقة إيمنديز الإتريلي .
 الذي قال من قومه جيماً إنهم كذابون ، فهل نطبق عليه هو نفسه هذا الحكم
 فيكون كاذباً كسائر أفراد قومه ، وبذلك يكون قوله ذلك كاذباً ، وبالتالي يكون

من أهل الأرض صافين ، أقول لا هذه الحالة إلا مشتتة لأن طرفي
مكون القائمة طرفنا إلى معرفتها ، هو لنا قد سمع أقوال أهل الأرض كلها في
قائمة واحدة ، ثم ظاهرها جميعاً إليها أقوال قاذبة ، لما قال هذا القول لأحد
واحداً من تلك الأقوال السطحية ، لأنه من عطف أهل من غلطها ، وبما جعلت به
من غلط أدل لا يجوز أن نتحدث به هو منه من عطف أهل ؛ فقول بعضهم
الإرطئي قول تام لا يكون مبرراً من أسماء منه ، أي أنه لا يكون موضوعه
أحد الأقوال التي ينطبق عليها حكمه ذلك

وقل هذا من مجموعات القضايا ، ففرض حد لا أنك مستندة قائمة طوية فوالها
قضايا جزئية كل منها تنحلت من واقعة من ، واقع العالم ، ثم ارض أنك حكمت
على هذه القائمة من القضايا الجزئية حكماً ما ، كأن تقول مثلاً : « إنها جميعاً إما أن
تكون صادقة في تصويرها للواقع أو كاذبة » فلا يجوز أن تقول من هذه
لهارة العامة نفسها إنها كذلك - كاتقضايا الشبهة بحكمها - إما صادقة
في تصوير الواقع أو كاذبة ؛ ولو قلت وقت في نفس الخطأ التي أشرنا إليه ،
وهو حكمك على الفئة في مجموعها بما تحكم به على أفرادها ، مع أن الفئة لا تكون
متممة في نفسها .

إن واقع العالم تتركب على درجات متفاوتة تعقيداً كلما ارتفعنا منها صعوداً ؛
هناك في الدرجة السفلى جزئيات هي البسائط التي يتركب منها العالم - قائمة
ما كانت - وافرض أنها ا ، ب ، ج ؛ ومن هذه البسائط تتركب واقع بأن
يتفك عنصران أو أكثر بملاقة ما ، وتكون هذه الواقع بسيطة لأنها تتحلل
إلى بسائط ، كأن تكون « ا » على عيين ب » ثم من هذه الواقع البسيطة تتركب
واقع مركبة ، والواقعة المركبة فوائدها واقعتان بسيطتان أو أكثر ، كأن تكون
مثلاً : « ا » على عيين « ب » و « ب » على عيين « ج » ، وكلها في خط مستقيم
واحد ، فتكون « ا » على عيين « ج » - هكذا تزداد الواقع في درجة تركيبها ،
وبقابل ذلك في لغتنا التي تصور بها العالم درجات متفاوتة كذلك . فهناك
في الدرجة الدنيا أسماء نسمي بها البسائط الجزئية في عالم الواقع ، ثم هناك قضايا

بسيطة تصور بها الوقائع البسيطة ، وقضايا مركبة تصور بها الوقائع المركبة وهكذا ،
وزبد الآن أن نقول إن القول الذى يصلح لدرجة من هذه الدرجات لا يصلح لدرجة
أعلى منها ، فاقوله من أفراد جزئية لا يصح أن نقوله من قضايا بسيطة ، وما نقوله
من قضايا بسيطة لا يصح أن نقوله من قضايا مركبة ، والعكس صحيح أيضاً .

فإن جاز لنا أن نصف القضية البسيطة بأنها صادقة أو كاذبة حسب تصورها
أو عدم تصورها للواقعة التى جاءت تصورها ، فلا يصح أن نقول هذا القول نفسه
على الأسماء الداخلة فى تكوين القضايا ، فلا يجوز أن نقول من اسم « كالتقاء »
مثلاً إنه صادق أو كاذب ، فذلك يكون عندئذ كلاماً بغير معنى .

وكذلك الحال فى أى مجموعة نكونها من درجات متفاوتة علواً ، فاصح
من القول فى درجة دنيا لا يصلح هو نفسه للدرجة التى هى أعلى منها فى سلم
التفاوت ، فستطيع أن تصور نجيباً لفئات الأشياء التى فى العالم يتم على نحو
يحمل فئة أمم من فئة ، فاجمع أفراد الناس فى فئة « إنسان » وأفراد الجهاد فى فئة
« حسان » ، ثم اجمع هذه الفئات نفسها فى فئة أعلى هى فئة « حيوان » وهكذا
موايلك سداً ، تصبح هذه الدرجات المتفاوتة فى درجة التعميم « أنماطاً » ، وما
يصلح من القول لنمط أدنى لا يصلح لنمط أعلى ، أسمى أن ما يصلح فى مجال القول
للأفراد الجزئية لا يصلح هو نفسه لنمط الفئات التى تتكون من تلك الأفراد مهاجرة ،
ثم ما يصلح فى مجال القول لهذه الفئات التى من النمط الأول لا يصلح لفئات أعلى
منها وأسمى والى قول عنها إنها فئات من النمط الثانى وهكذا .

افرض أن فى العالم ثلاثة أعيان ، هى : أ ، ب ، ج ؛ فمن هذه الأشياء الثلاثة
يمكن تكوين ثمانى فئات من أفراد أى ^٢ كما أسلفنا ؛ ومن هذه الفئات الثمانية
يمكن تكوين ^٨ فئات من فئات الأفراد (٢٥٦) ومن هذه المجموعة من فئات
الفئات يمكن تكوين ^{٢٥٦} من فئات لفئات فئات الأفراد ، وهكذا إلى غير نهاية ،
فلذا سألتنا أنفسنا السؤال الذى سبق لنا إلقاءه وهو : هل هناك عدد هو أقصى
عدد يمكن أن نعد به ما فى الكون ؟ كان الجواب هو أن ذلك يمكن لو حصرنا

انقسام في كل درجة من تلك الدرجات على حدة ، فيمكن — منطقياً — أن أتصور عدداً أقصى لما هناك من أفراد جزئية ، وعدداً أقصى لما هناك من فئات تتألف من تلك الأفراد ، وعدداً أقصى لما هناك من فئات تتألف من فئات الأفراد ، وهكذا ، لكنه مستحيل إذا أردنا عدداً أقصى بعد كل ضروب الأفراد والفئات على اختلاف درجاتها ، لأن هذه الدرجات تنزل إلى غير نهاية — ولما كان « الكون » في مجموعه الكلي المطلق هو هذه الدرجات اللانهائية كلها ، كان حصر القضايا التي تحكم على عناصره كلها محالاً ، وبالتالي كان محالاً أن نلخص الحكم عليه في قضية واحدة ، أو في مبدأ أول واحد .

— ٤ —

هنا نحن أولاء قد رأينا أن كل حديث عن الكون هو حديث فارغ لا يبنى شيئاً ، وسننتقل الآن بمحدثنا خطوة أخرى لنقول إن كل قول بقوله قاتل من شيء ما ، لا يبنى به ظواهر ذلك الشيء ، هو أيضاً قول فارغ لا يبنى شيئاً .

فإن القدماء القديم وإلى يومنا هذا ، والناس يخدمهم لغاتهم التي خلقوها لأنفسهم بأنفسهم ، بحيث إذا رأوا في التركيب اللغوي مبتدأ وخبراً ظنوا أن المبتدأ شيء غير الخبر المقول عنه ، كأنما الانفصال المحتوم في أجزاء الجملة يقابله بالضرورة اتصال محتوم أيضاً في أشياء العالم كما تقع ؛ فإذا قلت : هذه البرقاقة صفراء أو هذه البرقاقة مستديرة ، سبقت إلى وهي أن البرقاقة شيء غير لونها الأصفر ، وغير استدارتها ؛ أو بعبارة عامة ، فإنني آوهم أن وراء هذه الصفات كلها « برقاقة » هي التي توصف بتلك الصفات ، أو هي التي تحمل تلك الصفات ، حتى قد أطلقوا في الاصطلاح المنطقي اسم « المحمول » على أمثال هذه الصفات التي نفرض فيها أنها محمولة على شيء ما ؛ ثم يعضى إلى الوجود إلى اقتراض وجود هذا « الجوهري » المنطقي الذي يحمل على ظهوره مجموعة الصفات ، حتى ليخجل لمني أنني إننا ما جردت هذه الصفات من حاملها واحدة بعد واحدة ، بقى الحامل خالماً من صفاته ، أو جوهراً صافياً ، قل هذا في كل شيء ؛ قل في الفرد من الإنسان إن

زاه يحمل مجموعة صفاته الظاهرة ، لكنك تضعيف من عندك حاملاً خفياً هو الذى يحمل تلك الصفات ، وقد تفى الصفات وتزول ويبقى الحامل ، أو الجوهر ، وهو ما نسبته في هذه الحالة « روحاً » أو « نفساً » ؛ وقد ترى هذا الفرد من الإنسان « يفكر » في مسائل عدة : يفكر تارة في علم وتارة في قضاء شئونه العملية . فقول لنفسك — جرباً على سُنَّتِكَ — ما الذى يفكر هذه الأفكار كلها ؟ هل يبقى شيء هناك إذا ما جردنا هذا الإنسان من مواقفه الجزئية التى يفكر فيها هذه الفكرة أو تلك ؟ إن جوابك سيكون إن عقلاً خالصاً سيق ، وسيكون هو « الجوهر » الذى ما كانت تلك الأفكار الجزئية إلا حالاته الظاهرة .

ويقول القائلون بهذا « الجوهر » يفترضونه في كل شيء كائناً وراء الظواهر والكثرة التالية من الفلاسفة هم من القائلين به — بقول هؤلاء إنه بنير افتراضى هذا « الجوهر » الذى نجى شق الصفات فتصفه ، ونجى شق العلاقات فتصفه بنيره ، إنه بنير افتراضى هذا « الجوهر » مجرداً عن صفاته وعلاقاته ، فلا يمكن تصور طريقة أخرى يتوحد بها الشيء الواحد ؛ فإلى الذى جعل هذه البرقاقة « واحدة » رغم كثرة صفاتها وكثرة علاقاتها بنيرها من الأشياء ؟ وما الذى جعل هذا الفرد من الإنسان « واحداً » رغم كثرة حالاته التآنية والمتعاقبة ؟ والسؤال نفسه نسأله من « الكون » كله ، ما الذى يجعله كوناً « واحداً » رغم كثرة ما فيه من أشياء وما لها من صفات وما بينها من علاقات ؟ هل يمكن أن يتوحد كل واحد من هذه الأحاد إلا إذا فرضنا فيه مشجباً خفياً تتعلق به هذه الصفات للكثيرة فتصير على كثرتها شيئاً واحداً ؟ ولكن ماذا عسى أن يكون هذا « الجوهر » الذى نفترضه في الشيء لنفسه وحدة ؟

لعل أقرب إجابة إلى القبول هي تلك التى أجاب بها رواد الفلسفة الحديثة : « بكارت ولك » وغيرها ، وهي الإجابة التى نجعل « جوهر » الشيء طائفة من صفاته ، هي التى أطلقوا عليها اسم « الصفات الأولية » فلي هذه الصفات الأولية تبقى صفات الشيء الأخرى ، التى أسموها « بالصفات الثانوية » فستدبر الشيء المستدير صفة أولية فيه ، وكل جانب من جوانب الشيء يمكن

قياسه قياساً كميةً رياضياً هو كذلك من صفاته الأولية ؛ لكن هذه الصفات الأولية إذا ما تأثرت بها الحواس ، تولدت منها صفات أخرى كاللون والطعم ، من صفات الشيء الثانوية ؛ فلو كان لشيء جانب موضوعي يمكن أن يكون هو مدار التفكير العلمي الثالث الذي لا يختلف عند شخص عنه عند شخص آخر فنك هو صفاته الأولية كشكله وحجمه ، وهو هو نفسه ما يجوز لنا أن نسميه « جوهر » الشيء ؛ وأما المذات التي يتم تكوينها داخل القلت الإدراكية بناء على تلك الصفات الأولية ، فهي من الشيء جانبه الذي لا يصلح أن يكون موضوعاً لتفكير علمي ، وهو هو الذي نسميه « أعراضاً » نظراً على « الجوهر » .

كان فيرتز وجاليليو من علماء النهضة الأوروبية يأخذان بهذا التمييز بين الجانب الرياضي والجانب الذاتي من كل شيء على حده ، ومن العالم بصفة عامة ، ليصرا البحث العلمي في الجانب الرياضي وحده من الأشياء ، أي في جانب صفاتها الأولية دون صفاتها الثانوية ؛ لكن هذه التفرقة بين طائفة وأخرى من صفات الشيء الواحد ، لنجعل إحداها « جوهرأ » والأخرى « أعراضأ » لا تزال المشكلة كما توهمنا بها اللثة وتراكيبها النحوية ، لأننا نتحدث عن شيء ما بصفاته الأولية وبصفاته الثانوية على السواء ، كأنما الشيء الذي نتحدث عنه هو جانب مستقل من كلتا الطائفتين من الصفات ؛ فلا فرق بين قولي « هذه البرتقالة مستديرة » وقولي « هذه البرتقالة صفراء » فكلا القولين يفرضان موسوعة في ناحية وصفية في ناحية أخرى ، سواء كانت تلك الصفة أولية كالاستدارة ، أو ثانوية كاللون الأصفر ؛ وإذن فلا يزال السؤال قائماً : ما هو هذا الشيء الذي نسميه بهذه الصفة أو بتلك ؟

هنا إلى أن نفرقتا بين الصفات الأولية من ناحية والصفات الثانوية من ناحية أخرى ، لنجعل من الأولى جوهرأ نظراً عليه الثانية أعراضأ ، أقول إن تفرقتا هذه لو أقمنا على أساس أن الصفات الثانوية معتمدة على إدراكنا الحسي ، فلا لون بنير عين ولا صوت بنير أذن ، ولا طعم بنير لسان ، فكذلك نجد الصفات الأولية محالاً مزجها من الحواس ، لأنني لا أعرف من الشيء استقلته

إلا بالنظر واللس ؛ أخف إلى ذلك أنه إذا كانت الصفات الثانوية لا تنشأ أبداً إلا مرتكزة على صفات أولية ، فكذلك الصفات الأولية لا تكون أبداً من غير صفات ثانوية ، فنحن لا نرى في خبراتنا استدارة مجردة بل نرى الاستدارة في أشياء مستديرة ، أى تراها في شيء يشغل جزءاً من مكان ، وبالتالي يكون قالون يمكننا من رؤيته .

فلا عجب لئلا هنا كله أن نرى بين الفلاسفة أنفسهم الذين قالوا بقسمة الصفات طائفتين : أولية وثانوية ، فيلسوفاً مثل « لك » بلجاً إلى تفسير « الجوهر » الذى يحل بظواهر الشيء وصفاته بحيث يجعله شيئاً واحداً ، بلجاً إلى تفسير هذا الجوهر بنواة مجهولة بخرض وجودها ، لتكون « مصطبة » (١) ترتكز عليها الصفات ؛ وهذه النواة المجهولة هى التى نجعل معنى لباراتنا التى قولها عن شيء ما ، لأننا عندئذ إذا قلنا : هذه البرتقالة مستديرة أو هذه البرتقالة صفراء ، كانت الاستدارة وكان اللون الأصفر على حد سواء صفتين طرأتا على « جوهر » هو نواة خافية لا بد من افتراضها عقلاً لفهم معنى الكلام الذى قوله .

ولكننا بهذا الرأى ننساق إلى موقف من يقولون إننا نجعل حقائق الأشياء ؛ فنحن — عند هؤلاء — لا نعرف من الشيء — جاداً كان أوحياً وعاقلاً — لا نعرف منه إلا صفاته ، أما جوهره الذى تتصلق به صفاته فلا سبيل أمامنا إلى العلم به . وللساق الحقيقة ندرى ماذا يصنع الإنسان بهذا « الجوهر » الذى يزعمه الفلاسفة ؟ هل يزيدنا علماً بهذه الزمرة أو بهذا القلم أن نعلم أن له وراء ظواهره البادية جوهرأ ؟ أليس قولنا إن صفات القلم التى هى ا ، ب ، ج ، د ، ترتبط مساً في شيء واحد بفضل « جوهر » يوحد بينها ، مساوياً لقولنا إن هذه الصفات موحدة على نحو لا ندرى من أمره شيئاً ؛ إن جهلنا واحد في كلتا الحالتين ، ولا يزيل منه شيئاً أن نعلم أن توحيد الصفات في الشيء الواحد يتم بفضل « جوهر » خفى مجهول ؛ ولو كان الجوهر اسلاً وصفاته فروما طرات عليه وكان يمكن لها ألا تطرأ لأنها ليست جزءاً من طبيعته ، لأمكن لنا أن نتصور كيف

يكون « الجوهر » بنير صفاته ؛ فحاول إن استطعت أن تدبيل من البرقاعة شكلها ولونها وطعمها وسائر صفاتها البادية للحواس ، وقل لي بعد ذلك ماذا يبق منها بين يديك ؟ لا شيء ، وهذا الدم هو الجوهر المزعوم .

إذن فبأنا نجيب السائل إذا سأل : ماذا يوحد ظواهر الشيء المختلفة بحيث يجعل منها شيئاً واحداً ؟ نجيبه بقولنا إنه لا وحدة هناك حتى نكد في السى بمنا عنها ؛ إنه لا وحدة هناك في شيء ، وإن هو إلا وهما القى يجعل إلينا أن ظواهر الشيء الواحد مرتبطة بعضها ببعض ، ومصدر هذا الهم — كما يقول هيوم — هو اعتيادنا الربط بين شكل ولون وطعم الخ في لحظة إدراكية واحدة . ، بحيث يسهل على خيالنا بعد ذلك أن ينزلق من صفة إلى أخرى ارتباطاً يجعل تبدو جميعاً وكأنما هي وحدة متماصة .

يقول هيوم في ذلك إن الذاتية التي نخلعها على الشيء هي من خلق خيالنا وليست هي بذات وجود واقعي في الشيء نفسه ؛ فحيث يسهل انتقال العقل من إحدى حالات الشيء إلى حالة أخرى ، زعم أن بين الحالتين ذاتية توحد بينهما ، وأما حيث يتعذر على العقل مثل هذا الانتقال السهل فهما رانا تتشكك في أن تكون بين الحالات المختلفة ذاتية توحد بينهما ؛ فانظر مثلاً إلى كتلة من الصخر ، ثم افرض أن زيادة طفيفة أضيف إليها بحيث يتعذر عليك إدراك الفرق بين الحالتين ، قبل الزيادة وبعدها ، فنستدّ يسهل على العقل أن ينتقل من حالة الصخر الأولى إلى حالته الثانية ، ولذلك نحكم بأن الصخرة التي نحن بصدد « واحدة » وذات وجود متصل ؛ أما إذا أضيف إلى الصخرة إضافة كبيرة ملحوظة ، أو قطعت منها قطعة كبيرة ملحوظة ، بحيث لا يسهل الانتقال بين الحالتين انتقالاً فيه انزلاق لا تعثر فيه ، لما بين الحالتين من اختلاف ظاهر ، فنستدّ نقول عن الصخرة إنها لم تند هي هي ، وإنها فقدت ذاتيتها واستمرار وجودها .

والأمر في الجزء المضاف أو الجزء المحذوف ، هل هو كبير ملحوظ ، أم هو صغير غير ملحوظ ، أمر نسبي ، فقد تضيف جيلاً بأسره إلى كوكب ومع ذلك نقول إن

الكوكب لم تتغير ذاتيته ولم ينقطع وجوده المستمر على حالة واحدة ، بينما قد تضيف جزءاً صغيراً أو تحذف جزءاً صغيراً من جرم منير يظهر التغير ظاهرياً وانما يحملنا على القول بأن ذلك الجرم لم يبد هو هو ، بل أصبح شيئاً آخر ؛ فالأمر كله موكل إلى سهولة انتقال الفكر بين الحالة قبل حدوث التغير والحالة بعده ، فإن كان انتقالاً سهلاً ، حكمنا بأن الشيء ما يزال محتفظاً بذاتيته ، وإن كان متغيراً متغيراً حكمنا بزوال ذاتيته .

يؤيد هذا أن التغير الطارىء ، حتى إن كان تنيراً جسيماً في النهاية ، لكنه حدث تدريجياً وفي بطن ، فلم تتمكن منه أن نلاحظ التغير إلا بعد أن تبعد الشقة بين الطرف الأول والطرف الأخير ، فإننا خلال تنير كهذا نظل نحكم بأن الشيء محتفظ بذاتيته وهو وجود متمثل ؛ ذلك لأن انتقال الفكر من حالة إلى الحالة التي تليها سهل بحيث لا ننتبه عند كل مرحلة أنها مرحلة جديدة تختلف عن سابقتها ؛ هكذا نظل خلال التغيرات التدريجية ، حتى إذا ما بسدت الشقة بين الحلقة الأولى والحلقة الأخيرة ، استيقظنا إلى ما قد حدث من اختلاف ، وأخذنا في الارتباك والتشكك بأننا في الحقيقة قد أصبحنا إزاء شيء آخر يختلف عن الشيء الأول ، وأنه لم ندين الشئين ذاتية تمسكهما مما في كائن واحد .

وكذلك مما يعمل بخيالنا إلى توهم للقائية في أجزاء الشيء الكثيرة ، أن يكون لهذه الكثرة من الأجزاء هدف واحد ، فافرض مثلاً أننا قد غيرنا بعض الأجزاء في سفينة ، فإننا سنظل نقول عن السفينة : إنها هي هي لم تتغير ، لأن أجزاءها — قديمها وجديدها — ما زالت مجتمعة على هدف واحد ، ومن ثم يسهل على الفكر أن ينتقل من حالة السفينة قبل إصلاحها إلى حالة السفينة بعد إصلاحها ، فيحكم عليها بالتالي أن لها ذاتية واحدة لم تتغير .

ولئن كان الشيء الجامد — كالسفينة في المثل السابق — ترتبط أجزاؤه في ذاتية واحدة بسبب اشتراك تلك الأجزاء في هدف واحد ، فإن الكائن الحي — نباتاً كان أو حيواناً — ليضيف إلى هذا الاشتراك في الهدف عنصراً آخر ،

وهو أن الأجزاء متحدة بعضها على بعض ، وبهذا يزداد خيالنا إيماناً في توهمه بأن أجزاء النبتة الواحدة أو الحيوان الواحد مصبوبة كلها في ذاتية توحد بينها في كائن واحد ، حتى إن النبتة الواحدة أو الحيوان الواحد قد يصيبه من التغير على مر الزمن ما يجعله جـد مختلف عما كان عليه في كثير من الوجوه ، ومع ذلك يظل الإنسان يحكم عليه بأنه ما يزال هو هو لم يقطع مجرى وجوده ، ولم تزل منه فرديته وذاتيته ؛ فشجرة البلوط التي تنمو من نبتة صغيرة حتى تصبح شجرة سامنة ، تقول عنها إنها ما زالت — رغم هذا الاختلاف البعيد بين الطرفين — هي هي شجرة البلوط الواحدة ، مع أنه لم يبد من وجودها الأول ذرة واحدة على حلقا ، ولا احتفظت بشيء من هيئتها الأولى ؛ وقل ذلك بسببه في الرضيع يصبح رجلاً ، وفي الرجل تريد بدايته أو بصيبه المزال ، فنستل نقول عنه إنه هو هو بسببه ذلك الذي كان ، إذ تؤم له ذاتية واحدة دائمة متصلة^(١) .

مبدؤنا — إذن — هو أن الذاتية التي نخلعها على أي شيء لنجعل منه كائناً واحداً ، على الرغم من أنه في حقيقته مجموعة كبيرة من حالات مختلفة ، إنما تتأخينا يكون اتزان الخيال خلال هذه الحالات سهلاً بديراً ، فهو عنا سهوة الانتقال من حالة إلى الحالة التي بعدها فالتى بعدها وهكذا ، بأن هذه الحالات في حقيقتها كائن واحد ذو ذاتية واحدة ، ولا نستيقظ إلى حقيقته المتكثرة إلا حين يبر هذا الانتقال .

ولا يشد الإنسان نفسه من هذا البداء ؛ فالفرد الواحد من الناس — أنا وأنت — لا وحدانية فيه إلا ما يخلقه الروم ، وأما حقيقته فهي سلسلة من حالات متعاقبة مندولة حتى يموت ، فهو في الحقيقة سيرة من حوادث ، لا ذاتية واحدة متصلة للوجود على مر أيام عمره — دع عنك أن يتصل وجودها بعد أيام عمره — ولما كان انتقال الرأي من حالة إلى الحالة التي تليها فيمن يتعقب حالاه من أفراد البشر ، انتقالاً سهلاً لأن الاختلاف بين الحالتين يكون جـد ضئيل في معظم الأحيان ، فإن على ذلك الرأي أن يفرض في صاحب تلك الحالات وحدانية الذات ، بحيث

(١) (Hume, Treatise of Human Nature) (ed. Selby-Bigge) ١٠٠-١٠١

يحه اليوم هو قسه ما كان بالأس : وهكذا أيضاً يقول الإنسان عن قسه إله
فرد واحد متصل بالوجود على الرغم مما يطرا عليه من تغير : ولذلك تراءى بعض
من عندنا كاشفاً كنوم وحرره داخل الإنسان ، وسببه غشاء ، لنفسها لها
في وحشها ودوام وجودها وحدة صاحبها ودوام وجوده .

ولكن هل تحرك « نفساً » في بطنك إذا ما رافقت علامات الشهوة وهو
محتاج واحدة به أخرى ؟ أم أن كل ما تحركه هي تلك الحالات ولا شيء
سواها ؟ يقول هيوم في هذا الصدد قوله المشهور : « ما من نفس : بل هي إما
ما توطن في هذا القى أمية » نفس « توغلا أحاول به أن أكون على معة
مبتدئة بها ، فلا أراى دائماً إلا ما ترا على هذا للإدراك الحزنى أو ذاك ، كذا أنهم
على إدراك الحزلة أو البرودة ، أو فرد أو ظل ، أو حب أو كراهية ، أو ألم أو قلة ،
ولم أستطع قط أن أملك به « نفس » و أية لحظة من اللحظات دون أن يكون
هناك معة إدراكية سببة : ثم لم أستطع أبداً أن أخط من نفس إلا تلك المعة
الإدراكية وحدها ، فلما مررت إدراكاً لفترة سببة ، كما يحدث مثلاً في معة
النوم العميق ، فإنى لا أكون معتد على وعى به « نفس » حتى ليتمكن حقاً أن
قال عنى إلى لست موجوداً » (١) .

تلك ما هي هيوم - وما قوله نحن أنصار التجريبية الطبية اليوم - فليس
في نفسى بها يكن إلا مجموعة ظواهره ، وليس بنا حاجة أن نبحت في القىب
من مبدأ وجود تلك الظواهر في « نفس » لأنه ليس في نفسى . كأن ما كان وحدة
إلا ما يوحنا بها خبائنا : فلما قرأ ذلك « كانت » أبقطه من سببته ، وراح يفكر
في الأمر ، إذ لم يتصور كيف يمكن لصفات فردكها مرادى متفرقت ، فكونها
ولم هناك ، أن ترتبط على نحو آلى في أذهاننا بحيث تتكون وحدة نفسى .
لنصف تلك الصفات ؟ كلا - هكذا كان موقف « كانت » - إن وحدة
نفسى الواحد حقيقة غير منكورة ، وفق علينا بيان مصدرها : ومصدرها منه

هو قاعدة لخل في اتساعه إلى الشيء في الصفات الكبيرة أو صغره
الصفات الكبيرة لخل محوطة في موضوع واحد لأن « نحن » نحب نوحه
اتساعاً إليها ما في كل بحر كى واحد ، أو ينشئت قل في عملية اجتماعية
واحدة ، ونحن فرحة الشيء في راء واحداً - وهي وحدة لا يتردد فيها
إدراكنا العنصري - مصورها لخل لتوحد معه ، وليست هي في الشيء لتوحد
قوة ؛ فيها الشيء بطناً كثيرة من صلات متفرقة ، ثم تلتحق نحن إلى مجموعة منها
اجتماعاً واحداً ، موحداً خاضعة لتمامها ذلك توجيهاً بصفاً صعب إلى معنى
وكانما هي متجسدة كلها حول محور واحد يكون موصوفاً لها وتكون محولات
له ؛ وبذلك الفهم لتقوى بجميع الاشتات حول محور تنشئها وتوحد بينها ، فنحن
نأقننا - في رأى « كانت » هنا متغياً من إحسانات ثابتاً من بحرج
خطياً وفوضى .

ومما يهنا أن للاحته هنا ، أن « كانت » يتفق مع « هيوم » في حقيقة
رئيسية وهي أن ما يأتي من الخارج حالات متفرقة ، وسواء بعد ذلك ترتبط
منه المتفرقات في داخلنا بخل اتساعاً واحد كما يقول « كانت » أو ترتبط على
أسس الرابطة الآلى في مختلف صوره التي ذكرها « هيوم » مرتبها في شيء
« واحد » هو أمر يتم داخل الإنسان ولا يكون قائماً في العالم الخارجي على كل
حال^(١) ؛ فليس يهنا نحن في هذا السبق أن نسأل « كيف » بقوه الإنسان
بتوحيد ما هو في حقيقته اشتات متفرقة ، إنما لتقوى يهنا أن سأل أن شيء الخارجي
- والعالم بصفة عامة - هو هو خواصه في صمدنا ونسكتها ونحوها وتبصرها
ولبتت مما يكون وراء ذلك من إحسانة وثبات ودولم هو يمت في غير
موضوع .

إننا نذكر القارىء يهنا في مهمة القلقة ، وهو منعب يحمل القلقة

تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم ، ولا يلتقي على الفيلسوف تبعة الحديث عن العالم
وأشياءه ، فإن كنا نزم هنا أن الشيء أو أن العالم إن هو إلا مجموعة ظواهره
ولا شيء وراءه ، فقلنا نريد بهذا أكثر من القول بأننا في أية عبارة لنفوة
قالت معنى ، نستطيع أن نستبدل بالأسماء الواردة فيها رموزاً أخرى تشير إلى
خبرات حسية ، فإن صادقتنا عبارة تنطوي على كلمة أو كلمات مستحيل ترجمتها إلى
مثل هذه الرموز الثلاثة على معطيات الحس ، كانت عبارة بغير معنى .

الفصل التاسع

مشكلة الحق

- ١ -

إلا إنه لتلّ صارخ بمنزاه أن ترى الفيلسوف التأمل باحثاً عن « الحق » في رأسه ، فإن سألتاه : ما هو « الاعتقاد » المبين الذي تبعث في أمره ترى إن كان حقاً أو باطلاً ؟ أجاب بأنه لا يبحث عن الحق بالنسبة لهذا الاعتقاد المبين أو ذاك ، بل هو يبحث في « الحق » مطلقاً غير متفيد بأمنته الجزئية ، وبنفس النظر عما يوصف به من آراء أو من عبارات نصف تلك الآراء ؛ إنه يبحث في رأسه عن شيء اسمه « الحق » كأنما هو يبحث خلال منظار عن نجم في السماء دلت عمليات الحساب أنه لابد واقع في موضع معين بين النجوم ، ويريد الآن أن يحقق بالرؤية ما قد كشف عن وجوده بالفكر النظري .

ولر كان لفظ « الحق » اسماً جاء في اللغة العربية ليسمي شيئاً . كما جاء لفظ « قط » ولفظ « إنسان » لجاز لفيلسوفنا أن يحاول تحديد هذا المسمى الذي أردنا الإشارة إليه بهذا الاسم ؛ لكن تحليلاً سريعاً للكلمة واستعمالها يدل على أنها كلمة زائدة لا تضيف إلى الجملة التي ترد فيها معنى إلى معناها ، حتى تظل الجملة غير متقوسة المعنى إذا ما أضفت إليها هذه الكلمة إن لم تكن فيها أو حذفها منها إن كانت ؛ فإثباتك لواقعة ما في جهة معينة يكفي وحده لأداء الطوب ؛ فلو قلت مثلاً إن « كليبوزاره ماتت مسمومة » كان قولك هذا مساوياً من الوجوه للمنطقية لقولك إن « كليبوزاره ماتت مسمومة وهذا حق » نعم إن هذه الإضافة قد تؤكد الإيجاب ، ولكن تأكيده الإيجاب لا يجمل من الإيجاب

شيئاً آخر غير الإجابات ؛ والجملة التقريرية بحكم طبيعتها تثبت إن كان الحكم فيها موجهاً ، فلورمزنا إلى أية قضية مثبتة بالرمز « ه » ، فإن مجرد ذكرنا « ه » ، مساو لقولنا « ه حق » .

إنك إذ تسأل من طبيعة أى شيء مما يرد ذكره في الحديث ، فأنت في الحقيقة تسأل عن تعريف الرمز الوارد خلال الحديث ، الذى إنما وردَ ليشير إلى ذلك الشيء المراد معرفة طبيعته ؛ فسؤالك « ما طبيعة « ه » مساو دائماً لمطالبتك بإبدال « ه » بما يساويها من الرموز الأخرى التى تشير إلى أشياء معروفة لك في خبرتك ؛ أو ببارة أخرى فإن سؤالك عن طبيعة « ه » معناه دائماً مطالبتك بترجمة الجملة التى وردت فيها « ه » إلى جملة أو طائفة من الجمل الأخرى تساويها معنى ولكنها تستغنى عن استخدامها للرمز « ه » ؛ وتطبيقاً لهذا في حالة « الحق » رى أن سؤالك عن طبيعة « الحق » معناه مطالبتك بترجمة أى جملة ترد فيها هذه الكلمة إلى جملة أخرى تساويها معنى ولكنها تستغنى عن كلمة « الحق » — ونحن نرم لك الآن أن جملة « ه حق » يمكن تحويلها إلى « ه » مستطين كلمة « حق » ومع ذلك بظل الأصل والتحويل متساويين في المعنى ، مما يدل على أن الكلمة كانت في الأصل زائدة ، ومن ثم فالبحث عن طبيعتها هو بحث في الهواء كما يقولون .

وكما أن القضية التى تقول عنها إنها « حق » هى هى نفسها القضية التى نستخدمها لإثباتها غير موصوفة بهذه الكلمة ؛ فكذلك كلمة « باطل » لا تنى شيئاً ، لأن كل قضية أضيفت إليها هذه الكلمة مساوية في معناها إلى القضية نفسها في صورة النقيض ، فنقول : « مات أبو بكر مقتولا قول باطل » مساو لقول : « لم يمِت أبو بكر مقتولا » وبهذا نتخلص من كلمة لا مدلول لها في ذاتها ، ولو تركناها لأفرت الفلاسفة أن يجردها وحدها ليسألوا : ما طبيعة الباطل ؟

أعيد ما قلته في عبارة أخرى فأقول إن كلمة « حق » (وكذلك كلمة « باطل ») لا تحمل على شيء في عالم الواقع ، ولذلك فهي رمز بغير مرموز إليه ؛ ليس هناك كائن معين اسمه « حق » بحيث أراه أو ألمسه أو أحله على كتنى ؛ ولا فرق أبداً بين أن أقول جملة ما ، كأن أقول مثلاً « المعرى شاعر ضريب » واقف عند ذلك ،

أو أن أقولها وأهز رأسي هزة أو كد بها لن أحدثه إثبات هذا المعنى ، أو أن أقولها مصحوبة بكلمة « حق » - كل هذه حالات من القول متساويات ؛ ملاحظة رأسي ولا إضافتي لكلمة « حق » إلى الجملة التي قلتها بمنجبة شيئاً من المعنى لا زيادة ولا نقصاً ؛ ولو جاز لفيلسوف أن يتأمل في طبيعة « هزة الرأس » ماذا صاها أن تكون ، لجاز له كذلك أن يتأمل في طبيعة « الحق » .

« إن الأمر ليوشك أن يكون أوضح من أن يستحق ذكراً ، ومع ذلك فافهم الفلاسفة بما يسمونه « مشكلة الحق » يدل على أن هذه الحقيقة الواضحة قد غابت عن أبصارهم »^(١) فقد رأوا كلمة « الحق » ترد في كلام الناس على نحو يوم بأنها تدل على كائن فعلي في الوجود الواقع خارج نطاق اللغة وعباراتها ، فراحوا يبحثون عن طبيعة ذلك الكائن ليعددوها ؛ ولكن نظرة - لا أقول قاحلة عميقة - بل النظرة السريعة كافية لنعلم أن كلمة « حق » أينما وردت ، يمكن ردُّ الجملة التي وردت فيها إلى صورة كهذه : « الجملة الفلانية صادقة » ؛ وما دام الأمر كذلك فالمشكلة كلها تزول من أساسها ، فلا تعود أماننا مشكلة عن « الحق » ما هو ؟ بل يصبح سؤالنا هو : كيف يمكن الوثوق من صدق هذه الجملة التي نقول فيها إنها صادقة ؟ - والفرق بين الواقفين واسع شاسع ؛ فلم يعد هدفنا أن نبحث عن « حق مطلق » لا يتعلق بجملة معينة أو بفرض معين ، بل يصح ذلك المذهب محصوراً في دعوى محددة معينة وطرائق إثباتها .

هات ما شئت من أمثلة ترد فيها كلمة « الحق » وروداً يوم بأنها كلمة ذات معنى خاص بها ، وحلل تلك الأمثلة نجدها كلمة تردُّ إلى إثبات قضية معينة ؛ قل - مثلاً - « الحق فوق القوة » نجدها مساوية في التحليل لقولنا : إذا كانت هنالك قضيتان متناقضتان ، إحداها تقرر « هـ » والأخرى تقرر « ليس هـ » ، ثم إذا بين قائل الأولى صواب قضيته بالرجوع بها إلى الشواهد التي ثبت صدقها ، على حين اكتفى الثاني بإرقام الناس على قبول دعواه ، أخذ

الناس يقول القائل الأول ، ورفضوا — بالتالي — قول القائل الثاني فهل
يقى لمشكلة « الحق » وجود في هذا التحليل ، أم أن كل ما هنالك هو الشواهد
التي سبقت بها قائل القضية الأولى صدق قضيته ؟ وخذ مثلاً آخر قولنا « الحق
أحق أن ينبع » نجد تحليله هو : إذا كانت هنالك دمران متناقضتان ، إحداها
يمكن إثباتها بالشواهد ، على حين يتعذر ذلك بالنسبة للثانية ، كان قبولنا للدعوى
الأولى ضمن بلوغ فائتنا المنعقدة من قبول الدعوى الثانية فهل ترى هنا
أيضاً أن قد يقى بين أيدينا شيء من « الحق » باعتباره كائناً مطلقاً قائماً بذاته ؟
أم أن الأمر كله يرد إلى قضية معينة وطريقة إثباتها ؟

فإذا كانت المذاهب الفلسفية التي نهجت في « الحق » إنما تتوقع من بحثها
هذا أن تجد في العالم صفة معينة قائمة هناك ، أو علاقة معينة قائمة بين الأشياء
نفسها ، اسمها « الحق » ، كانت تلك المذاهب كما في بحثها ذاك تطلب محلاً ،
لأنها تطلب ما ليس له وجود ، وما ليس يمكن أن يكون له وجود ؛ لكن ما يميز
البحث فيه — وهو ما تبحث فيه فلا مذاهب فلسفية كثيرة — هو الشروط
الواجب توافرها في قضية معينة لنحكم عليها بالصدق ؛ أو بعبارة أخرى ما هي
طرائق تحقيق القضايا ؟ ولما نأمر بطبيعة الحال أن كل قضية تتحقق على نفس
الصورة التي تتحقق بها سواها ؛ بل الأمر على خلاف ذلك ، فما يمكن لبيان وجه
الحق في قضية تحليلية منقولة من مقدمات كانت تحتويها ، لا يمكن لبيان وجه
الحق في قضية تركيبية تتعرف مضمونها من التجربة بواقع العالم ؛ فالأولى صدقها
صوري بحث ، يمكن فيه سلامة استدلالها من مقدماتها ، ويكون بطلانها متوقفاً
على ما قد يكون فيها من تناقض بين أجزائها أو بينها وبين تلك المقدمات ،
وأما الثانية — التجريبية — فقد تخلو من التناقض ومع ذلك تكون باطلة لأنها
لا تسير الواقع التجريبي .

مصدر الخلط في المشكلة التي يسمونها بمشكلة « الحق » هو الخلط في تعيين
الوصف الذي يوصف بهذه الصفة ؛ فالذي نصفه بأنه « حق » ؟ الظاهر أن
الفلاسفة الذين يورطون أنفسهم في هذه المشكلة الرهيبة ، يصرفون صفة « الحق »

هذه إلى الأشياء الخارجية وإلى العالم بصفة عامة ؛ فكأنما هم يمشون بأبصارهم
 سخرة أو شجرة قائلين : هذه هي «الحق» أو كأنما هم يمشون فيكون بنظرة منهم
 قائلين إنه «الحق» — هكذا تزام يمشون «الحق» صفة نصف واقعاً ؛ ولكن ذلك
 خروج بالصفة مما يجوز لها أن نصف ، فكأنهم يريدون أن يصفوا القضية —
 مثلاً — بأنها خضراء أو يصفون الإنسان بأنه مثلث الأخلاق ؛ فصفة «الحق»
 لا يجوز أن نصف «الشيء» الواقع نفسه ، ولو فلت لأصبحت مهملًا وخطأً ؛
 إن ما هو واقع واقع ، ولا شيء لوصفه بأنه حق أو باطل ؛ وإنما القى بوصف بالحق
 أو بالبطالان هو «الاعتقاد» أو الرأي الذي يحمله الواحد منا عن أمور الواقع ،
 فإن كان اعتقاداً أو رأياً مطابقاً لما هنالك ، قيل إنه اعتقادٌ حق ، وإن لم يكن
 قيل إنه باطل ؛ وهذا الاعتقاد الذي يجوز أن يوصف بالحق أو بالبطالان لا يصبح
 موضع اهتمامنا العلمي إلا إذا وجدناه في عبارة لفظية ، أي وجدناه في جملة تعبر
 عنه ، فنحن نحتاج لنا أن نوازن بين الجملة من ناحية وبين الواقعة التي جاءت
 الجملة لتصورها من ناحية أخرى ، موازنة تميز لنا الحكم على الدعوى بالصواب
 أو بالخطأ .

— ٢ —

ليس الاعتقاد في ذاته أمراً مقصوراً على الإنسان ، فلهيوان حالات يسلك
 فيها على نحو قد يدل على أنه أقدم على بيئته «باعتقاد» خاطئ ، كالطائر الحبس في
 غرفة أغلقت نوافذها الزجاجية الشفافة ، فيحاول الطيران من فتحات النوافذ
 غير حسب لحواجز الزجاج حساباً حتى يصطدم بها ؛ «قلاعتاد» —
 كما يقول برتراند رسل^(١) — كلمة تشير بها إلى حالة عقلية أو إلى حالة بدنية
 أو إلى حالة عقلية بدنية معاً ، يسلك فيها الحيوان سلوكاً متعلقاً بأمور غائب
 من الحواس ؛ فإذا ما ذهب سافر إلى محطة السكة الحديدية متوقفاً أن

يجد قطاراً سداً للسفر إلى الجهة المقصودة في ساعة معينة ، فهو إنما يذهب بناء على « اعتقاد » معين عنده خاص بالقطارات ومواعيدها ، وهو في هذه الحالة يصبر من اعتقاده ذلك في سلوكه ، وإن لم يصبر عنه في عبارات لعظية ؛ ولا فرق في هذه الحالة بين مثل هذا السلوك الإنساني المنبثق على اعتقاد معين ، وبين سلوك حيوان كالكلب مثلاً يشتم رائحة لا يرى مصدرها لكنه يسلك وكأنما هو قد رأى ثعلباً ؛ ولما كان الكلام نفسه ضرباً من السلوك يؤديه الإنسان بناء على اعتقاد يريد إخراجها فيما ينطق به من عبارات في المواقف المختلفة ، فإنه لا يسد عن تعريفنا العام للاعتقاد عند الإنسان والحيوان على السواء ، من أنه حالة يسلك فيها صاحب الاعتقاد سلوكاً بئس عنه .

من ذلك ترى أن « الاعتقاد » وثيق الصلة « بالمعنى » ؛ فالكلمات التي أقولها لأضع فيها اعتقاداً لدى من أمور الواقع ، ستجد من هذه الأمور الواقعة ما يجب صوابها أو بطلانها ؛ فقد أكون على اعتقاد بأن توفيق الحكيم قد أخرج مسرحية منظومة ، وأقول لصديق ما يقرر له هذا الاعتقاد ، حتى إذا مارحت أبحث في الواقع من هذه المسرحية لأطلع صديق عليها لم أجده ما يدل على صواب اعتقادي ذلك ؛ وقد أزم لهذا الصديق أن للعتاد ثمانية دراويش من الشر ، فيمضي الصديق إلى المكتبات أبحث عنها حتى يجدها جميعاً ، ولا يجد له سواها ، فيدله الأمر الواقع على صواب ما زعمته له ، ويأتاني بكون هذا الواقع دليلاً على صدق اعتقادي أو إن شئت قل صدق فكري .

في حالة الاعتقاد التي تهمننا في هذا السياق ، يكون هنالك تصور ذهني للأمر كيف تقع ، ويكون هنالك أيضاً جملة نضع في ألفاظها ما يصبر عن ذلك التصور القهري ، فإن كانت هنالك في العالم الخارجي واقعة تقابل بأجزائها أجزاء تلك الجملة ، كان التصور القهري — أي الاعتقاد — تصوراً صحيحاً لأمر الواقع ، وإن لم يكن هنالك في العالم الخارجي واقعة كهذه ، كان التصور الذهني لأمر الواقع خاطئاً .

على أن الجملة المصورة للواقعة من جهة ، والواقعة المصورة بالجملة من ناحية أخرى ، قد لا يكون بينهما التشابه المألوف بين الشيء المصور وصورة ، لأن

الفاظ الفنية لا تشبه الأشياء التي تشير، إليها تلك الألفاظ ؛ فكلمة « كتب » لا تشبه الكتاب ، ولفظ « أخضر » لا تشبه اللون الأخضر ، وبالتالي فعبارة « هذا الكتاب أخضر » لا تشبه الواقعة التي جاءت العبارة تصوريا لها ؛ إنما يكون التشابه بين الجملة والواقعة تشاهياً في « التكوين » وهذا وحده كفيلاً لنا بمراجعة الجملة على واقعها لتبين صدقها أو بطلانها ؛ فإن قلت — مثلاً — « سقط الحجر من أعلى البناء على الأرض » كان التشبه التكويني بين العبارة والواقعة قائماً في التقابل الذي يكون بين الأطراف والملاقات في كل منهما ؛ ففي كل منهما أطراف ثلاثة هي : أعلى البناء ، والأرض ، والحجر ؛ وفي كل منهما علاقة تربط هذه الأطراف الثلاثة وهي علاقة السقوط .

إذن فحين يكون المفروض في قضية ما أن صاحبها قد ساقها ليزم بها زماً من واقعة من وقائع العالم الخارجي ، فلا توصف هذه القضية بأنها « حق » إلا إذا أدركنا ما بينها وبين واقعها من علاقة تجعل الأولى صورة للثانية ؛ أو تجعل الأولى أداة صالحة للسلوك الناجح إزاء الثانية ؛ وبهذا يكون ما نطلق عليه كلمة « حق » هو علاقة كائنة بين طرفين : اعتقاد بعبر عنه صاحبه بمجملتها من جهة ، وواقعة تقوم في عالم الأشياء مُصدَّقة أو مكذَّبة لتلك الاعتقاد ، فليس « الحق » شيئاً نلتصه قائماً وحده كما ظن فلاسفة كثيرون ، بل هو علاقة بين صورة ومصور ، أو بين أداة وموضوع تفعل فيه تلك الأداة .

وقد تسأل : ماذا نمنى بكلمة « واقعة » ما دمت تريد للوقائع أن تكون التفصيل القاطع في حكمنا على اعتقاد معين (أي قضية معينة) بالصواب أو بالخطأ ؟ وجوابنا هو أن « الواقعة » هي ما يمكن أن نشير إليه ، أو ما كان يمكن أن نشير إليه مما قد وقع أو يقع من أحداث ؛ فهذه الخمس الطالعة « واقعة » وهذا الجبل ، وتابلبيون قادماً إل مصرف عتته ، وقبصر مقتولا بطئنة من بروتس ، وهذا الطام آكله ، وهذا القلم أمسكه بين أصابعي كاتباً ؛ كل هذه وقائع حدثت أو تحدث ، أو قل هي مجموعات من حوادث وقعت أو تقع ؛ وأي جملة أنطق بها مبرأ بها من اعتقاد مندى خاص بأمر من أمور الواقع هي نفسها واقعة من وقائع

للعلم ، ومثل هذه الواقعة للفظية (أى الجملة) التى زعم لها أنها تشير إلى واقعة
 أخرى سواها ، إنما يعتمد سوابها أو خطؤها على وجود هذه الواقعة الأخرى ،
 فإن استحدثت حادثة « لفظية » لتكون رمزاً يشير إلى مرموز إليه من جوار
 الدنيا ، ولم نجده في الدنيا هذا المشار إليه ، لبث الحكم على الرمز مطلقاً ، فلا مرموز
 سواب ولا خطأ ، فواقع العالم هى التى تقضى على جملة نقولها عن العالم بأنها من
 أو بطل .

إننا نمش في عالم واقع ؟ والواقع فيه « سلاية » و « عناد » — كما يقول
 رسل (١) — فإذا ما قال عنه الإنسان قولاً ، لم يكن ذلك القول حقاً إلا إذا قام
 في دنيا الواقع ما يؤيده ، فأقولنا من العالم هى كجدول مواعيد القطارات ، فإن
 نصّ الجدول على أن قطاراً ينفاد القاهرة إلى الإسكندرية في الساعة الثامنة صباحاً
 كان هذا النصّ سواباً إذا قام القطار المذكور فعلاً في الساعة المذكورة ، فالواقعة
 هى التى تحقق سواب ما قد قيل ، وليس ما يقال هو الذى يقضى بأن الواقعة قد
 وقعت فعلاً ، وكذلك نحن والعالم ، فهناك عالم خارجي من جهة ، وهنا من جهة
 أخرى إنسان يتكلم عن ذلك العالم واسفاً لإياه زاعماً عنه المزاعم ، فواقع العالم
 التام هو الذى تحدث فعلاً هو الذى على أساسها تقضى بما في أقوالنا من حق أو بطل ،
 والعكس غير صحيح ، وهو أن أقوالنا وأحكامنا واعتقاداتنا ليست هى التى تجعل
 الواقع واقعاً والحق حقاً والباطل باطلاً .

فلما بالعالم الواقع — إن استحق أن يطلق عليه اسم « العلم » — هو من
 حقيقة أمره مرحلة راقية من مراحل الملازمة بين الكائن الحى وبيئته ، فلا فرق
 بين الحيوان في تشكيل سلوكه على النحو الذى يوائم بينه وبين الواقع لكي يحيا ،
 وبين العالم في قلة مله وهو يحاول أن يزداد بالعالم علماً لتشكيل سلوكنا تبعاً
 لذلك تشكيلاً يزيد من نجاحه في السيطرة على ظواهر الطبيعة ، لا فرق بين
 هذا وذاك إلا في الدرجة وهدمها ، وأما « التكيف » فواحد هنا وهناك ،

لأنه في كلتا الحالتين محاولة واحدة نحو التكيف لواقع العالم على أساس العلم به
علماً سوابقاً .

ولما كان الحيوان والإنسان مما يتفقان من الوجهة الحيوية على أنهما يربطان
أن يدركا من العالم الخارجي ما يمكنهما من العيش على خير وجه مستطاع ، كان
الحيوان والإنسان مما شريكتين في الاستعداد والتجهيز للسلوك في البيئة سلوكاً
موفقاً ، وهذا التجهيز الذي يقتصر عند الحيوان على غريزة فطرية قد يرتفع عند
الإنسان إلى أن يصل إلى « المعرفة » في أدق درجاتها وأدقها ، لكن صميم
الأمر واحد ، مما يبرر لنا زعمنا بأن الحيوان كالإنسان تكون لديه « اعتقادات »
مبنية عن بيئته ، يسلك على أساسها ، فيجىء سلوكه موفقاً إذا كان « اعتقاده »
صحيحاً ، أو مُخفِئاً إذا كان « اعتقاده » وهمياً باطلاً ؛ نعم إن « الاعتقاد » في
أدق مراحله عند الإنسان يتحول إلى عبارات كلامية ينقل بها صاحب الاعتقاد
اعتقاده إلى سواء ، حتى لقد نمودنا أن قرن الاعتقاد بالصيغة الكلامية التي نعبّر
عنه اقتراناً يكاد يجهلنا تقصر « الاعتقاد » على الإنسان التكلم وحده دون
الحيوان الأعجم ، لكن نظرة تحليلية إلى الوظيفة الحيوية للاعتقاد تكشف
من اشتراك الحيوان مع الإنسان في ذلك ، وإن اختلفا في مدى الدقة ودرجة
التحديد .

وإنما نقول هذا كله لنفرض في ذهن القارئ غرضاً مهيئاً يربط به بيت
« الاعتقاد » و « الأمر الواقع » على نحو يجعل صواب الأول أو خطأ مقتضياً
كل الاعتماد على الثاني ، فلا صواب في اعتقاد لا تكون له بالواقع صلة ؛ إن
قدرتنا على الكلام لتفهمنا ونصرفنا في كثير من الأحيان من طرف الموقف
الرئيسيين ، وهما « الاعتقاد » المكون في الداخل من جهة ، والحادثة الواقعة في
عالم الأشياء من جهة أخرى ، حتى لو أننا نتصرف إلى عبارات الكلامية نفسها ،
ندور فيها ونندور ، كأنما هي العالم التي لا عالم سواه ، على حين أن هذه العبارات
— إن أريد بها أن تكون ذوات معنى — ليست إلا مشيرات تشير بها إلى الواقع
كما « نعتقد » أنه يتم ؛ هي كقياس الحرارة نضجه في الماء الساخن ليكون أداة

دقيقة تضبط لنا درجة الحرارة التي نحسها إذا ما وضعنا أسابغنا في الماء ، فكلية
القفوية ما دامت تشير إلى ما هو خارج الإنسان فهي الصيغة الرمزية التي تشير بها
إلى ما نعتقد أنه موجود في العالم .

الاعتقاد - إذن - حالة حيوية تقتضيها الحياة نفسها وضرورة بقائها ،
ولذلك فهي حالة تضرب بحدودها إلى الحيوان الأدنى ؛ غير أننا إذا ما عرنا
بالاعتقاد إلى مرحلة الإنسان ، حيث يجد وسيلة التعبير عنه بكلمات تفصل أجزائه
وتحددها ، وجب لهذه الوسيلة التعبيرية ألا يكون لها معنى يحملها غاية في ذاتها ،
بل يكون معناها في إشارتها إلى ما هو خارج من حدودها - إشارتها إلى ما كان
الاعتقاد قد تكون منه من جوانب العالم ؛ فتدق تقاس دقة التعبير بدقة إشارة
إلى ما في العالم من تفصيلات وحوادث .

ونعود إلى ما بدأنا به فنقول إن « الحق » صفة لا نصف بها شيئاً من الواقع
نفسه ، بل نصف بها « اعتقاداً » لدى فرد من الناس عن ذلك الواقع ، وبالتالي
نصف بها « عبارة » قولها صاحب الاعتقاد ليبر بها عن اعتقاده ؛ فليس « الحق »
في ذاته كائناً موضوعياً خارجياً حتى يجوز للفلاسفة أن يبحثوا فيه على هذا
الاعتبار ، بل هو « علاقة » بين الاعتقاد من جهة وبين الأمر الواقعي المتقد فيه
من جهة أخرى ، وتكون علاقة الحق قائمة بين طرفيها حين يكون بين الطرفين
تطبيق بأى معنى من معانيه ؛ فالاعتقاد الحق هو ما له طرف خارجي يشير إليه ،
والاعتقاد الباطل هو ما ليس له طرف خارجي يشير إليه ، أو هو ما يشير إلى طرف
خارجي إشارة لا تكشف من طبيعته على نحو ما هي قائمة .

ليس « الحق » - إذن - كائناً قائماً بذاته وحده قياً مستقلاً يجيز لنا أن
نبحث عنه كما يبحث الرحالة عن منابع النيل ؛ ولكنه علاقة تقوم بين طرفين ؛
فهنا - من ناحية - الصورة التي تتصورها من هذا الجزء أو ذاك من أجزاء
العالم الخارجي ، وهناك - من ناحية أخرى - العالم الخارجي نفسه بما فيه من

أجزاء ، وما نصفه بالحق هو التصور الذى تتصوره حين يكون صورة مطابقة لما هنالك من واقع .

فليس السؤال الشروع هو : ما « الحق » ؟ بل « سؤال الشروع هو : ما الظروف التى إذا توافرت لقضية إخبارية قلنا من هذه القضية إنها حق ؟

وليس الفلاسفة جميعاً على كلمة واحدة فى الإجابة عن هذا السؤال ؟ فهم - بين جماعة الرُضِيِّين المنطقيين أنفسهم مثل « همل » و « نورث » - من يحمل « الاتساق » شرطاً للحق ؛ فالتقضية المبنية تكون صادقة لو كانت تربطها صلة لنوعية بنوعها ، نخبز لها أن تكون جزءاً من معرفتنا ما دام الأصل الذى هى متصلة به جزءاً من المعرفة مُتَّصِراً بصوابه ؛ فثلاً : هل من الحق أن يقال إن بروتس قتل فيمصر ؟ الجواب هو : نعم إن هذا القول حق لأنه مشتق من العبارة الفلانية والعبارة الفلانية مما نراه مدوياً فى الوثيقة الفلانية ، وإذن فهذا القول « مشتق » مع أقوال أخرى وردت فى موضع معين بدأنا بافتراض أنه موثوق بمدفه ؛ ومعنى ذلك أن علاقة الحق فى قضية ما هى عدم تناقضها مع قضية أخرى ، وليست علامة الحق - فى نظر هؤلاء - هى أن تكون القضية مرتبطة « بالواقع » على نحو ما ، لأن الباحث - فى رأى هذه الجماعة - لا يسعه عند تحقيق الصدق لقضية معينة سوى أن يدور فى عالم من قضايا ، فيظل ينتقل من كتاب إلى كتاب ومن وثيقة إلى وثيقة ، مقارناً هذه الجملة هنا بتلك الجملة هناك ، وأما أن يحطم هذا الحصار اللغوى لينفذ منه إلى ما هو واقع خارج أسواره فى الدنيا الخارجية ، دنيا الحوادث نفسها ، فليس له قبْلُ به .

على أن لنظرية « الاتساق » فى الحق صوراً أخرى لعلها أرسخ أساساً وأعمق جذوراً فى ميدان البحث الفلسفى من صورتها التى أوجزناها عن بعض رجال الرُضِيِّية المنطقية ، والتى تجعل صدق الجملة متوقفاً على بقية الجمل التى تكون معها نسقاً معيناً يبدأ بفرض معين ، مع جواز أن تكون الجملة الواحدة حقاً بالنسبة إلى نسق ما ، وباطلة بالنسبة إلى نسق آخر ؛ أقول إن هنالك إلى جانب هذه الصورة فى تفسير « الحق » على أساس اتساق الأجزاء ، صوراً أخرى بالغة الخطر فى عالم

التفكير الفلحي ، يختلف بعضها من بعض وإن تكن كما يتفق في أنها يحمل من « الحق » كلاً من الأجزاء ، ونحمل من أبة معرفة عميقة بسيطة - كالمرقة الطبية مثلاً - مجموعة من القضايا مستنداً بعضها إلى بعض في وحدة مقصلة القضايا اتصال المقدمات بتأجماً .

ففي الصور المسماة التي ظهر عليها مذهب الانساق في الحق ، الصورة الديكارتية التي تركّز على المبدأ القائل بأنه لا يجوز للدماغ من الحقيقة أن يثبت شيئاً على أنه الحق إلا ما يستطيع إدراكه إدراكاً واضحاً متيناً ؛ ومثل هذا الإدراك لما هو حق معصوم من الخطأ مُبرراً من الشك ، إنما يتم بطريق الميان للباشر ، أي أنه يتحقق لمساحبه بالحدس ؛ فإما يدرك بالحدس أنه حق واضح بذاته يكون كذلك بتبرئتك ، لكننا لا ندرك مثل هذا الإدراك الحدسي ، لأن كان المروض أمام العقل « فكرة بسيطة » أو « قضية بسيطة » ، على أن هذه « البساطة » لا تنسب أن تكون الفكرة خلوياً من الكثرة الداخلة في تكوينها ، بل إنها لتعدّها فكرة بسيطة إذا ما كان قوامها أكثر من عنصر واحد ، لكنها عناصر يتصل بعضها ببعض صلة ضرورية ؛ وبعبارة أخرى ، فإن ما يطلق عليه ديكارت اسم « فكرة بسيطة » أو « قضية بسيطة » هو حكم شرطي صيغ على نحو يحمل التالي فيه لازماً بالضرورة من المقدم ، وإن يكن هذا التالي لا يستلزم بالضرورة صدق المقدم ^(١) - ولنضرب لتلك الأمثلة التي ضربها ديكارت نفسه ؛ « الفكرة التي قوامها : « إذا كان شيء وعي ذاتي ، كان شيء وجود » فكرة بسيطة عند ديكارت ، ولو أن بساطتها لا تتناق مع أن يكون هناك تركيب شرطي يتوقف فيه التالي على المقدم ، بحيث يستحيل أن يصدق المقدم ولا يصدق التالي معه ، على حين أن العكس يجوز ألا يكون صحيحاً ، أي أن التالي قد يصدق دون أن يصدق معه المقدم ؛ فيكون هناك « وجود » دون أن يستلزم ذلك « وعياً ذاتياً » ، وكذلك القضية $2 \times 2 = 4$ هي بمثابة تركيب شرطي صورته إذا أضيفت ٢ إلى ٢ كان لـ ٤ ، فما هنا أيضاً يستحيل أن يصدق المقدم دون أن يستلزم ذلك صدق

لكن المكس غير صحيح ، فلا نقول إنه إذا كانت هناك أربعة فلا بد أن تكون اثنتان قد أضيقنا إلى اثنتين — لأن الأربعة قد نتج من إضافة أخرى ، كإضافة ثلاثة إلى واحد .

نعود إلى ما كنا بصدد الحديث فيه ، وهو أن الحق شرطه عند ديكارت هو الإدراك الواضح التميز ؛ وهذا الإدراك يكون حياناً مباشراً للحقيقة المرونة ، ومثل هذه الحقيقة لا بد أن تكون فكرة بسيطة أو قضية بسيطة ، لكن هذه البساطة لا تنافي مع أن يكون هناك عنصران داخل القضية ، لكنهما متساكان على نحو يجعل عنصراً منهما مستحيلاً بنبر الآخر ، كما هي الحال في صدق التالي بإحدى المقدم في القضية الشرطية ؛ ومع ذلك فإدراك المقدم والتالي لا يكونان انفصالاً من جزء إلى جزء ، إنما هو إدراك لكل واحد متصل بآخر بفعل حتمي واحد يكشف عما فيه من حق واضح بذاته ممتنع على الشك ؛ ومثل هذا الحق هو الذي يصلح بعد ذلك أساساً يبنى عليه ما اردنا بناءه من علم أو قضية ، لأن مثل هذا الحق هو بمثابة البدا الذي نشق منه معرفتنا كلها في تناسق أجزائها ، فاستدله من البادى الواضحة بذاتها استدلالاً شاملاً يكون بدوره حقاً لا شبهة فيه ، فكأنما ترتبط كل خطوة بالخطوة السابقة عليها كما ترتبط الحلقة التالية بالحلقة السابقة في السلسلة ، تؤدي الواحدة منها إلى الأخرى مما يجعل السلسلة في بين السلسلة .

وهكذا يكون التل الأعلى للمعرفة عند ديكارت هو البناء المتسق من القضايا الصادقة ، التي يكون صدق كل منها متوقفاً على موضعها من البناء ، فأساس البناء هو الحقائق التي زاهار رؤية مباشرة ، وطوايفه هي الحقائق التي نستمد منها من ذلك الأساس اليقيني ، فتكون بدورها يقينية ؛ هل أن هذا الصدق الذي منبه إلى كل قضية مما يرد في البناء السق ، صدق مطلق ، يحس أنها تكون صادقة دائماً ، فليس هناك نسق آخر ممكن ، بحيث يتغير فيه الأساس فتتغير بالتالي مجموعة القضايا الصادقة المترتبة عليه .

ولئن كانت السلسلة في ارتباط حلقاتها بعضها ببعض صورة توضح كيف تتحد

أجزاء العرفة عند ديكارت وكيف تتسق تلك الأجزاء بحيث يؤدي السابق إلى
التالي ، فكل هذه الوحدة ليس هو ما يقتره هيجل وتلاميذه ، وم أيضاً من
يأخذون بمنهج الاتساق في الحق ، لكنهم يتصورونه على وجه آخر .

فليس الأمر أمر « حقائق عدة » ارتبطت وانسقت في بناء يخلو من تناقض
الأجزاء وتنافرها ، كما قد تصور ديكارت ، بل هو « حق واحد » ،
« الاتساق » — كما يراه هيجل وأتباع مدرسته — ليس صفة تضاف إلى القضايا
من خارجها ، بمعنى أن تكون القضية الواحدة حقاً وهي مفردة معزولة قائمة وحدها
ثم تظل على حقيقتها أيضاً بعد أن تضاف إلى غيرها في بناء ، وغاية الأمر أنها في
هذه الحالة الثانية يظهر اتساقها مع غيرها من أجزاء البناء ، فكل هذا الاتساق
الديكارتي لا يكون هو الشرط الضروري للصدق — ما دام الصدق ليس متوقفاً
عليه كما رأينا في احتفاظ القضية الصادقة بصدقها حتى وهي مفردة ؛ كلا ؛ إنما
الحق عند هيجل لا يتوافر إلا للبناء كله ، ولا تكون القضية الواحدة حقاً إلا وهي
جزء من البناء ، ولو عزلتها لكانت بمثابة من يحد جزءاً صغيراً من جسم من
لا يكمل وجوده إلا وهو متكامل الأجزاء .

تلك صور ثلاث قدمناها بين يديك لذهب يرى صدق القضية الصادقة
مستعداً من اتساقها مع غيرها من القضايا لا في مقابلتها للأمر الواقع ؛ وفي رأينا
أن مثل هذا « الحق » الذي يستمد كل الاعتماد على علاقة الصيغ اللفظية بعضها ببعض
هو حق صوري يصلح في مجال للنطق الخالص والرياضة البحت وما يجري على
فهرارها من قروب التفكير الاستنباطي ، لكنه لا يصلح وحده أبداً في مجال
الإخبار عن الطبيعة ؛ ففي هذه الحالة الثانية لا يحصى لنا عن مقابلة الصيغة الكلامية
لشيء نسوق فيها اعتقاداً ما ، مع الطرف الخارجي الذي جاءت تلك الصيغة رمزاً
رمز إليه ؛ ومثل هذه النظرية في طبيعة « الحق » تسمى بنظرية المطابقة ، لأنها
ريد أن يكون ثمة تطابق بين الرمز من ناحية والواقعة الرموز إليها من ناحية
خرى .

إنه لا خلاف بيننا وبين أنصار « الاتساق » في أن القضية إذا كانت مشتقة

من سواها ، كانت وسيلة لتحقيقها هي أن ننظر في استدلالها من أصلها لئلا نرى هل كان
سليبا في استخراج النسخة من مقدماتها ، أو بعبارة أخرى القضية المراد تحقيقها
إن كانت منزهة من فضة سواها ، كانت علامة صدقها هي اتساقها مع الأصل
الذي انتزعت منه ؛ ولكن موضع الخلاف الرئيسي هو القضايا الأولية التي منها
نبدأ ببناءنا المنطقي حين يكون هذا البناء مشيراً إلى الطبيعة ؛ فكيف تبين وجه
الخطأ في تلك القضايا الأولية ؟ أما أنصار « الاتساق » فيكون الأمر إلى الحدس ؛
في الحدس يدرك صدق البدايات البسيطة ؛ وأما أنصار نظرية التطابق فيجعلون صدق
القضايا الأولية مرهوناً بإدراك شيء خارج عن حدود القضايا نفسها ، وهو شيء جاءت
تلك القضايا لترمز إليه ، وعلى هذه القضايا الأولية أن تطابق ما قد جاءت لتصوّره
أو لتشير إليه إشارة دالة على طبيعته — فإن شهدت بقمة سفراء مستديرة ذات
خصائص غريبة مميزة ، كانت هذه المشاهدات مُعطىً أولياً لا يمكن تحليله وإسناده
إلى مصدر سابق عليه ، وكانت الجملة التي أعبر بها عن تلك المشاهدات جملة أولية
لا يمكن ردّها إلى مقدمة أسبق منها ؛ لكنني بعد ذلك أستطيع من هذه البداية
الأولية أن أمضي في طريق الاستدلال العقلي ، فأحكم أحكاماً يتوقف صدقها على
صدق تلك البداية الحسية الأولية ؛ كأن أقول مثلاً إنه مادامت هذه بقمة سفراء
فهم ليست بيضاء ، أو أنها مادامت مستديرة فيستحيل أن تكون مربعة الأضلاع
ولا مربعة الزوايا ، وهكذا ؛ فالصدق في هذه الجمل المشتقة يقوم على الاتساق بينها
وبين الجملة الأصلية ، وأما صدق الجملة الأصلية فلا بد أن يستند إلى علاقة بينها وبين
شيء لا تكون طبيعته من طبيعة الرموز الثنوية ، بحيث يصح أن نقول إن الرمز
الثنوي إنما جاء ليرمز إليه .

فإذا عسى أن تكون طبيعة هذا الشيء المشار إليه بالرمز الثنوي ، حين نكون
القضية الراحزة أولية غير مسبوقة بمقدمة أهم منها ؛ هنا ينشعب مذهب التطابق
شعبتين : أولاهما توجب أن تشير القضية الأولية إلى جزء من خبرة الإنسان ؛
والأخرى تميز للقضية أن تكون مشيرة إلى واقعة خارجية دون أن تختم دخول
تلك الواقعة في مجال خبرات الإنسان .

إنه محال — عند أنصار الشبهة الأولى — أن نحكم على قضية بأنها صادقة

إلا إذا كانت مفهومة المعنى أولاً ، وفهم المعنى لا يكون إلا إذا كان لنا في خبرتنا ما يوضح لنا إلى أي شيء تشير الكلمات الواردة في القضية التي نقول إنها مفهومة لنا وإنها فوق ذلك صادقة ؛ ولو خلت خبرتنا خلواً تماماً من كل ما يوضح لنا إلى أي الدلالات تشير الألفاظ المستخدمة في جملة ما ، لاستحال علينا فهم المعنى المقصود فضلاً عن الحكم على العلاقة القائمة بين الرمز ومعناه . بأنها علاقة التطابق ؛ وإن جملة قولها لا أعرف كيف أترجم مضمونها في حدود خبرتي ، لمي جملة خارجة عن النطاق الذي استطاع الحكم في حدوده بصدق أو بطلان ؛ فأقف إزاء جملتك لا موقف للصدق ، ولا موقف للكذب ، بل موقف الذي لا يحكم على قولك بشيء حتى يفهم أولاً .

لكن هذا الرأي الذي يحمل الحديث الخارج بموضوعه من حدود خبرة السامع ، لاهو بالصادق ولا هو بالكاذب ، هو رأي سرمان ما يسلنا إلى مشكلة منطقية وهي التكرار لبدأ الثالث المرفوع الذي يبدو كأنما يفرض نفسه على العقل فرضاً ؛ فأتت تلم أن أحد قوانين الفكر الثلاثة التي أخذ بها أرسطو ؛ والتي رأى ألا تفكير بغير افتراض قيامها ، هو هذا القانون الذي يحمل الشيء المعين الواحد إما «س» أو «لا - س» ، ولا ثالث لهما من الاحتمالين ؛ قال الشيء اللون إما أن يكون أبيض أو غير أبيض ، والخط إما أن يكون مستقيماً أو غير مستقيم ، وهكذا ؛ فكذلك القضية اللبنة إما أن تكون صادقة أو غير صادقة ولا ثالث لهما من الفرضين ؛ أما أن قول من قضية إنها لا هي بالصادقة ولا هي بغير الصادقة لأن مضمونها خارج من حدود خبرتك فلا تستطيع فهمها وبالتالي لا تستطيع الحكم عليها ، فذلك قول يحاق قانوناً أساسياً من قوانين الفكر كما رأينا .

لهذا نشأت شعبة ثانية من مذهب التطابق ، لا تجمل صدق القول متوقفاً على مطابقته لجزء من خبرة التكلم أو السامع كما هي الحال مع أنصار الشعبة الأولى ؛ بل تجمله متوقفاً على مطابقته لواقعة من وقائع العالم الخارجي ، سواء دخلت تلك الواقعة في مجال خبرتنا أو لم تدخل ، وبهذا نحافظ على مبدأ الثالث المرفوع ، لأن القول عندئذ سيكون إما صادقاً أو غير صادق ولا ثالث لهما من الاحتمالين ، فهو

صادق إن كانت هناك الواقعة التي تقابلها ، وهو ليس بصادق إلا لم تكن هناك تلك الواقعة ، دون أن نشترط لتلك الواقعة أن تكون بين ما خبرناه .

ولمك تلاحظ في هاتين الشبكتين من مذهب التطابق في القول الصادق ، أنهما متفقان في جزء كبير من مجال القول ، فلك لأن كل ما هو صادق بناء على خبرتنا التي خبرناها بالواقع ، هو صادق أيضاً في رأى الشبهة الثانية التي تجعل المصدق علاقة بين القول من جهة والواقعة المقول عنها القول من جهة أخرى ، لكن العكس غير صحيح ، أى أن ما يصدق بهذا المعنى الثانى قد لا يصدق بالمعنى الأول ؛ وشرح ذلك هو أن خبرتنا إنما تناول جانباً من العالم الواقع دون جانب ، وإذن فكل خبرة لنا هي خبرة بواقع لكن ما كل واقع قد وقع لنا في الخبرة ، ولهذا كان القول الذى نحكم عليه بالحق مستندين إلى الخبرة ، هو قولٌ نحكم عليه نفس الحكم مستندين إلى الواقع ؛ أما في حالة القول الذى نحكم عليه بالحق مستندين إلى الواقع مباشرة ، قد يكون هذا الواقع جزءاً من مجالنا التجريبي وقد لا يكون .

قد جبل أنصار الحكم على أساس الخبرة طائفة من القضايا المعالة على خبرات مباشرة سنداً لهم يرتدون إليه في أحكامهم على سائر القضايا الفرعية ، ثم لو جبل أنصار الحكم على أساس الواقع الخارجى مباشرة طائفة من القضايا المعالة على وقائع أولية سنداً لهم يرتدون إليه في أحكامهم على سائر القضايا ، كانت القضايا الأساسية عند الفريق الأول جزءاً من القضايا الأساسية عند الفريق الثانى ، بحيث يتعمد على كل واحدة من تلك أن تكون واحدة من هذه ، لكن العكس غير صحيح .

ولئن كانت الشبكتان مختلفتين في أى القضايا الأولية يُستخذ سنداً لأحكامنا ، أم القضايا المعالة على الخبرة المباشرة وحدها ، أم هي القضايا المعالة على وقائع أولية سواء وقعت لنا في الخبرة أو لم تقع ، أقول إن الشبكتين إن اختلفتا في هذا ، فهما بعد ذلك متفقتان على الملاحظات المنوية التي تميز لجة أن نُشتق من أخرى ؛ فكل فريق منهما خطوة ابتدائية ، لكنهما يسيران بعد ذلك في طريق استدلال واحد ، إذ يتبعان طائفة واحدة من قواعد الاستنباط ، التي هي نفسها قواعد التركيب المنوي نفسه وقواعد التحويل من جهة في اللة إلى جهة أخرى .

وهاتان الشككتان معاً تنتميان إلى مذهب في الحق واحد ، هو مذهب التطابق بين القضية من ناحية وما جاءت القضية لتشير إليه من ناحية أخرى ، غير أن هذا التطابق لا يكون إلا في حالة القضايا الأولية الأساسية عند كل من الشككتين ، وأما القضايا المشتقة المستنبطة من هذه فلا يكون صدقها صدق تطابق مباشر ، بل يكون صدقها أول الأمر متوقفاً على صدق استدلالها من قضايا أخرى ، وهذه من أخرى ، حتى نصل في نهاية الشوط إلى قضايا أولية أساسية لا تكون مشتقة إلا من المصدر الرئيسي نفسه ، وهذا المصدر هو خبرتنا عند إحدى الشككتين ، وهو الواقع الخارجي عند الشكبة الأخرى .

ونحن في تقرير الحق لقضية إخبارية نتمى إلى هذا المذهب — مذهب التطابق — في شعبته التي تشترط أن يكون صدقها الأحر هو خبرتنا ، فالليس جزءاً من خبرتنا يستحيل عندما أن يكون له معنى ، وبالتالي فهو مستحيل على الحكم بصدق أو بطلان ؛ فإن قيل لنا إن هذا الموقف ينتهي بنا إلى التشكر لقانون الثالث المرفوع ، إذ نحن قبيون بهذا الرأي أن نفق إزاء جملة لم يقع مضمونها في خبرة لنا ، أت تف لإزادها قائلين إنها لا هي صادقة ولا هي غير صادقة ؛ كان جوابنا على هذا الاعتراض أن الحكم بالصدق أو بغيره لا يكون إلا لما يمكن اعتباره قضية من وجهة النظر المنطقية ولا يبد قضية بحكم منطق اللنة نفسه إلا كلام يصلح أن يقال عنه إنه صادق أو إنه كاذب ؛ أما إن كان الكلام غير مفهوم المعنى ، لم يكن قضية لأنه عندئذ لا يحمل للسامع دعوى يمكنه الحكم فيها ؛ إن الصفة الواحدة قد لا يُقصد بها أن نصف كل شيء ، فاللون مثلا يصف أشياء ولا يصف أشياء أخرى ولا تناقض في ذلك ؛ فهذه الشجرة خضراء وتلك الحماة بيضاء ، لكن المدد لالون له والنضية لالون لها وهكذا ؛ والتربيع أو عدم التريبع إنما نصف به أشكالا هندسية ، فهذه الورقة مربعة ، وتلك الكرة ليست مربعة ، أما الأكل والشرب والنش والجري ، وأما الشجاعة والجبن والكرم والبخل ، فلا يقال فيها إنها مربعة أو ليست مربعة ، دون أن تتعرض بذلك لبدا الثالث المرفوع ، وكذلك الوصف بلحق أو بالباطل ، بالصدق أو بالكذب ، لا يوصف به كل شيء ، بل

لا يوصف به كل كلام ، إنما يوصف به فقط ذلك الجانب من كلامنا الذى نسوقه
لنحمل السامع دهنانا أو اعتقادنا عن شيء معين ، فنحن فقط يمكن وصف هذه
العمى بالحق أو بالباطل ، أما سائر أنواع الكلام التى لا تحمل فى طياتها دهنًا ،
كالشتم مثلا أو التمجيد — ودع عنك بقية الأشياء التى ليست من قبيل الكلام
ولا من قبيل الاعتقادات ، فلا يجوز وصفها بحق أو بباطل ، لأن مثل هذا الوصف
فندد سيخلو من المعنى .

— ٤ —

ما دنا نجعل « الخبرة » عمادنا فى تمييز ما له معنى مما ليس له ، فاحرمانا ان
نحدد معنى « الخبرة » تحديداً يزيل ما يحيط باللفظ من غموض ؟ إننا نزم أن
الكلام ذا المعنى المفهوم هو ما أمكن ترجمة مضمونه إلى خبرات وقعت لنا ،
وأما إن حاولنا مثل هذه الترجمة لجملة من أجل ظم نستطع ، كانت تلك الجملة غير
مفهومة لنا ، وبالتالي كانت غير ذات معنى ؟ فإذا تريد « بالخبرة » فى هذا السياق ؟
فالظاهر أن لهذه الكلمة معان كثيرة ترد فى السياقات المختلفة ، وإن يكن هناك
النصر المشترك الذى يسرى فى تلك المعانى الكثيرة فيجعلها جميعاً أعضاء أسرة
واحدة ، هى التى نحاول الآن أن نجد السمة الشائعة بين أفرادها .

فن الوجهة القنوية يكون للكلمة معنى يقع فى حدود « الخبرة » إذا ما كان
لكلمة تعريف تحدد الإشارة إلى معنى معين ؟ فإذا ما كانت الكلمة رمزاً
يشير إلى معنى محدد بين الكائنات ، قلنا إن لها معنى فى عالم « الخبرة » ؛
ظم العلم الذى يسمى فرداً من أفراد الكائنات كلمة من هذا القبيل ؛ مع ملاحظة
ما قد أسلفنا الحديث فيه بالتفصيل (راجع الفقرة ٣ من الفصل الرابع) وهو أن
أسماء « كالتقاد » أو « المقطم » أو « النيل » وإن يكن قد جرى العرف على اعتبارها
أسماء أعلام . إلا أن كل اسم منها — من وجهة نظرنا — يدل فى الحقيقة على
مجموعة كبيرة من الحالات المتشابهة ، وإذن فاسم العلم الحقيق هو الاسم الحال على
حالة واحدة من هذه الحالات الكثيرة ، وأفضل ما يؤدي مهمة اسم العلم من

لأننا نلاحظ كل ميمته أن يشير ، مثل كلمة « هنا » نقولها مشيرين إلى شيء
 بهيها في كائن بهي ، وبدعي أن يشير لا يشير إلا إذا كان هناك شيء يشير
 إليه ، ومن ثم كان اسم التلم — بهذا التعديد لعناء — كلمة ذات معنى يقع في
 عالم « الخبرة » .

فلماذا يدل عليه اسم « كائن خلدون » من عالم الخبرة ؟ إن ابن خلدون المرسل
 لم يقع لأحد منا في خبرة ، بمعنى أن أحداً منا لم يره في أية حالة من حالاته الواقعة ،
 ولكننا قرأنا كلتي « ابن خلدون » في مواضع عدة من كتب عدة ، فهما أن
 للكلمتان مكتوبتين في تلك المواضع هما كل « خبرتنا » التي تجعل للاسم معنى ،
 وكذلك اسم « سندباد » التي ورد في القصص الخيالية يكون له معنى في
 « خبرتنا » بخلاف ما قد رأيناه واردة في السياقات التي وردت فيها ، والفرق بين
 معنى « ابن خلدون » ومعنى « سندباد » هو أننا نستطيع أن نتابع الحالات التي
 ورد فيها اسم « ابن خلدون » حتى نبلغ مرحلة تقتنع عندها بأن لهذا الاسم معنى
 حقيقياً كان بين أفراد البشر ، وأما بالنسبة لاسم « سندباد » فهما كما بيناه في
 مواضع التي ورد فيها فلن نبلغ خطوة في طريق السير تقتنع عندها أن للاسم
 معنى خارج الصفحات التي وردت مكتوباً عليها ؛ وعلى كل حال « فالخبرة » التي
 تجعل لكل من الاسمين السالفين معنى ، هي رؤية الاسم مكتوباً أو سمعه مطروقا ،
 وليست هي الشخص للشيء مرئياً أو محسوساً بأية حاسة أخرى .

وبكلمة موجزة نقول إن الكلمة يكون لها معنى خبرياً إذا لم نوضح معناها
 بكلمة أخرى ، بل بالإشارة المباشرة إلى حالة من حالات الواقع المحسوس ؛ فلذا
 قلت لك عن اللون الأحمر أنه هو اللون الواقع في آخر ألوان الطيف الشمسي ،
 كنت بمثابة من يوضح لك الكلمة بكلمات أخريات ، أما إذا قلت لك عن اللون
 الأحمر أنه هو « هنا » مشيراً إلى بقعة لونية أمامنا ، كنت بذلك أحدم معنى كلمة
 « أحمر » بالرجوع إلى الخبرة رجوعاً مباشراً ؛ على أن الكلمة التي نوضحها بكلمة
 أو كلمات أخرى (كما يفعل القاموس في شرح الألفاظ) إذا ما استطعنا أن نفهم

بهذا التعريف اللفظي إلى مرحلة يمكن عندما الإشارة إلى اللفظ في عالم الواقع المحسوس ، نقول عنها إنها ذات معنى خبري ، لأن لم نصل إليه بخطوة واحدة ، فنحن مستطيعون الوصول إليه بعد خطوتين أو ثلاث .

حل هذا الذي قلناه عن معنى « الخبرة » حين نقول من كلمة ما إن لها معنى في « الخبرة » نجد الأمر يرتد إلى « عادة » بكونها الشخص الذي يحلم كلمة وسماها على هذا النحو ، وما دام الأمر كذلك « فـ « الخبرة » - إذن - هي « عادة » تربط بها بين رمز لنوى وشئ مرموز إليه بذلك الرمز ؛ إنني إذ أشير لطفل يحلم اللغة في أهوايه الأولى قائلا له كلمة « أحر » ومشيرا له إلى بقعة لونية حمراء ، فإنني بذلك أعمل على أن يربط الطفل صوتا مسمعا بانطباع بصري معين ، فإذا ما بلغ هذا الربط عنده من القوة حداً يمكنه إذا ما رأى أحد الطرفين أن يستحضر الطرف الآخر في ذهنه ، فلو قلت له لفظة « أحر » دون أن يكون اللون الأحمر في مجاله البصري ، استحضر اللون ، وإذا رأى اللون حاضرا استحضر اللفظ ، أقول إن الربط بين الطرفين إذا ما بلغ عنده هذا الحد ، كان بمثابة من كون لنفسه عادة ؛ وإذن فلو قلنا من الطفل عندئذ إن له « خبرة » باللون الأحمر ، كان معنى قولنا هذا هو أن الطفل قد كوّن عادة التي تربط بين كلمة معينة وما تشبه إليه الكلمة في عالم الأشياء .

إن الذي يفرق بين الأحياء والجمادات هو الوعي ، حياء نود فضلات في درجة وعيها بما حولها ؛ وليس يختص الوعي على مجرد تأثر الكائن الواعي بما حوله ، فقلنا نقول - مثلا - عن الترمومتر إنه على « وعي » بما حوله ما قام عمود الزئبق فيه يتأثر بالحرارة المحيطة به ؛ فالجانب المهم من صفة « الوعي » التي تميز الحي من الجامد أولا ، ثم تميز الإنسان من سائر درجات الأحياء ثانيا ، هو احتفاظ الكائن بما قد وعاه في لحظة ملئية ، وربطه بشيء من حالات الوعي الأخرى ، بحيث يكون من الطرفين « عادة » تجعل أحد الطرفين وحده كفيلا أن يستحضر للطرف الآخر في مجرى الشعور ؛ ومن مجموعة هذه السمات تتألف « الخبرة » .

فإذا نعى - في ضوء هذا الذى قلناه - حين ندعو إلى وجوب اعتماد معنى جملة ما على « الخبرة » وحدها ، ما دام الفرض في تلك الجملة هو أنها تنبئ عن جزء من العالم الخارجى بنياً ما ؟ إن ما نغنيه على وجه الدقة هو أن يكون السامع لتلك الجملة قد كون لنفسه عادات بالنسبة إلى كل لفظة واردة في الجملة ، بحيث يكون أحد الطرفين الربطيين في كل حالة من الحالات انطباعات حسية ، ويكون الطرف الآخر لفظاً نسمى به ذلك الانطباع ، وبانطباع لا يكون الاعتماد على الخبرة كاملاً إلا إذا كان الانطباع الحسى الذى هو المرجع في فهم معنى الكلمة التى تسميه انطباعات بأثرته بنفسى ، أى أن الاعتماد على الخبرة لا يكون كاملاً وإفياً إلا إذا كانت الخبرة خبرتى أنا ؛ فلو قلت : إنى أرى بقعة حمراء ، أو قلت إنى أحس ألماً في ضرسى ، كان معنى الجملة عندى معتمداً على خبرة مباشرة أمارسها ؛ لكن مثل هذه الخبرة المباشرة ذاتى كما ترى ، خاص بصاحبه ، ولو قصرنا أنفسنا عليه وحده لما كان هنالك سبيل للتفاهم ، أعنى أن طريق الاستفادة بخبرات الآخرين بنفسه فلا يكون به منفذ تتسلل منه إلى تلك الخبرات الأخرى فتوسع بها مدى علمنا بالعالم الذى نعيش فيه .

وسبيل الاتصال بينى وبين الآخرين ، بحيث يوصل كل منا خبراته إلى سواء ، حتى أن يقدم التكلم للسامع قالباً فارغاً قوامه العلاقات القائمة بين أطراف خبرته مجردة عن مضمون أطرافها المتعلقة بها ، فيملأ السامع هذا القالب الفارغ من مخزون ذاكرته بما يحمل جملة التكلم مفهومة له ، فإذا لم يجد في ذلك المخزون ما يسمفه في ملء ما يريد أن يملأه ، ظلت جملة التكلم مستنطقاً على فهمه ؛ يقول المتكلم لمن يتحدث إليه - مثلاً - « لمع البرق ليلة أمس » فلا ينقل إليه بهذا الحديث « لمعة » كلمة البرق ، بل ينقل إليه « لفظاً » ، أملاً في أن يكون السامع قد كون في حياته الماضية « عادات » شبيهة بعادات المتكلم ، أى أن يكون السامع قد رأى في حياته الماضية لمعة البرق ووجد إلى جواره من يقول له « برق » في تلك اللحظة نفسها ، بحيث ارتبط اللفظ المسموع باللمعة الرئية وتكونت « العادة » أو « الخبرة » التى تحمل كلمة « البرق » بعد ذلك مفهومة ؛ لكن

هذا السامع إذا ما فهم عن التكلم معنى عبارته « لمع البرق » فإنما يفهمها لا بلصة البرق التي وآها التكلم ، بل بلصة البرق التي كان السامع قد رآها في خبرته الماضية واستذكرها الآن بمناسبة ذكر اللفظ المرتبط بها .

بهذا نفهم مذهب الوضعيين النطقيين الذي يربط ويطا وثيقا بين معنى الجملة من جهة وطريقة تحقيقها من جهة أخرى ؛ فإليس لدينا طريقة لتحقيق صدقه بكون كلاماً بنبر معنى ، وما يكون كلاماً ذا معنى هو ما نملك وسيلة التحقق من صدقه ؛ والتحقق من الصدق لا يكون — بإبداهة — إلا إذا فهم للكلام معنى ، وفهم المعنى لا يكون إلا إذا كانت لدينا خبرات ماضية نستثيرها في الدائرة الفاظ الجملة الراد فهمها وتحقيقها ؛ هكذا يتصل « معنى » الجملة بـ « تحقيق صدقها » اتصالاً يجعل قيام أحدهما مستحيلاً بنبر الآخر ، فيستحيل أن يكون لكلام « معنى » بنبر أن يكون الكلام ممكن التحقيق على أساس خبراتنا ، ويستحيل أن يكون تحقيق الكلام ممكناً بنبر أن يكون له معنى مفهوم استناداً إلى خبراتنا .

إن لفظية المعرفة عندنا حائنين هامين يتوقف الواحد منهما على الآخر ؛ فهناك — أولاً — السؤال الذي يسأل : في أى الظروف يكون للجملة من كلامنا معنى ؟ (وزيد المعنى الذى به يكون للكلام إشارة إلى شيء من الواقع) ثم هناك — ثانياً — السؤال الذى يسأل : كيف يتاح لنا أن نعلم إذا كانت الجملة (ذات المعنى) صادقة في إخبارها عن العالم أو كاذبة ؟ وهذا السؤال الثانى — كما نرى — متوقف على السؤال الأول ، لأن ما يتقرر عنه في الخطوة الأولى أنه غير نى معنى ، لا يسأل عن صدقه أو كذبه ، بل أن الإجابة عن السؤال الثانى هي التي تحدد ما يكون للجملة من معنى ، لأننى حين أرجع إلى الخبرات التي ثبت صدق الجملة ، أكون بهذا نفسه قد جددت الخبرات التي تجعل للجملة ما لها من معنى .

وأكرر هذا في عبارة أخرى زيادة في توضيحه : إننا إذا فهمنا الجملة المعينة بنبر مرحلتين ، ففي المرحلة الأولى نسأل : أى الخبرات « يمكن » أن يجعل للجملة

مصل ؟ وفي الرحلة الثانية نسأل : هل هناك من الخبرات القائمة « فعلا » ما يجعل تلك الجلة ساذقة ؟ فإذا كنا إذاء السؤال لا ندرى نوع الخبرات التي « يمكن » أن يجعل للجلة معنى ، حذفناها من زمرة الكلام المفهوم ، واستغنينا عن الرحلة الثانية التي هي مرحلة تحقيق صدقها ، فإذا قيل لي مثلا إن « المطلق أزل » أبدا ، كان السؤال الأول إزاء هذا القول هو : هل عندي من الخبرات التي اخترتها في ذاكرتي ما « يمكن » أن يجعل لهذه الكلمات الثلاث معنى ؟ فإن لم أجد مثل هذه الخبرات ، كان من المبت أن أنتقل إلى السؤال الثاني الذي يسأل إن كان هذا القول ساذقا أو غير صادق ، لأنه لكي أسأل هذا السؤال الثاني ، يجب — بداية — أن أفهم ماذا عسى أن يكون معنى الجلة المروضة إذا ما بحث أنها ساذقة ؟ وأما إذا اجتزنا الرحلة الأولى موثقين ، بأن حذفنا نوع الخبرات التي تجعل للجلة معنى ، انتقلنا ببدننا إلى الرحلة الثانية التي هي البحث عن الخبرات « النفسية » التي حددنا نومها في الرحلة الأولى ، والتي إن وجدناها قلنا من الجلة إنها ليست قط ذات معنى مفهوم ، بل إنها كذلك ساذقة تنبئ عن العالم نأ صحيحا .

سبب اللبارة هو نفسه طريقة تحقيقها ، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى ؛ « هنا هو مبدؤنا الذي نحذف على أساسه العبارات الميتافيزيقية كلها ، لأننا نطمح طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد » يقول لنا الميتافيزيق — مثلا — إن العالم أصله عقل وإن هذه الأشياء المادية التي نحسها إن هي إلا ظواهر ذلك العقل ، فلا نقول لذلك الميتافيزيق إنه أخطأ القول ، بل نطلب منه قبل ذلك أن يبين لنا كيف نتحقق — على أساس خبرائنا — من صدق عبارة ، لأنه إذا لم يكن هنالك وسيلة لذلك التحقق من صدقها كانت عبارة خالية من المعنى ، وكنا بالتالي على ضلال إذا وسعناها بحق أو بباطل لأن ما يوصف بهذا الوصف أو ذلك هو الكلام ذو المعنى ، والمعنى تحدده طريقة التحقيق .

وإنه ليكفي أن نجد طريقة للتحقيق «إمكاناً» إذا لم يكن التحقيق «الفعل»
 في حدود استطاع : إذا قل قائل من وجه القمر الذي لا يواجه الأرض أبداً
 (القمر يواجه الأرض دائماً بوجه واحد ويخفى الوجه الآخر) إنه جبالاً وودياناً ،
 فلا نرفض مثل هذا القول على أساس خلوه من المعنى ، بل نقرر له معناه على الرغم
 من استحالة التحقق الفعلي من صدقه لاستحالة أن يرى راء وجه القمر الذي
 يدور عنه الحديث ، نعم إننا نقرر لهذا القول معنى لأن الفاظه كلها مما قد تعودنا
 أن نجرى الخبرة أن نربط بها ألواناً من الحس معلومة ، فنحن على علم بنوع
 الانطباعات الحسية التي يطلقها الرأي إذا رأى جبلاً أو رأى وادياً .

لكن مقياسنا هذا الذي نستخدمه لنميز به ما قبله وما نرفضه من القضايا ،
 يجد من المعارضة والمقاومة سبباً لا يتقطع في المؤلفات والدوريات الفلسفية ، فحبه
 خطراً أنه يتعمى بصاحبه إلى حذف الميتافيزيقا حذفاً . والميتافيزيقا — كما نعلم —
 هي حسن الفلسفة الحصين ، الذي تستقل به الفلسفة دون سائر ضروب المعرفة ،
 وتلك فهي حريصة على أن يظل مصوناً من الأذى ، فإذا رأينا معياراً تقيس به
 مشروعية العبارة المهيئة من عبارات اللغة ، بحيث يؤدي بنا إلى التشكر للمباراة
 الميتافيزيقية كلها ، فالويل للمقياس والسلامة للحصن الذي يراد له البقاء ؟ ولو كان
 معيارنا هذا أمراً تحكمياً نفرضه جزافاً لجاز للمهاجرين أن ينكروه ، لكنه معيار
 منزع من منطق اللغة نفسها ، تلك اللغة التي لا يجد الميتافيزيقيون بداً من
 استخدامها للتعبير بها من مذاهبهم ، وأي شيء هو أدنى إلى البداهة من قولنا
 إن الجملة إذا أريد لها أن تُخبر بخبر من العالم وجب أن تكون كلماتها دالة على
 جوانب من خبرات السامع ؟ فإذا لم تكن تلك الكلمات — باعتبار قائلها
 أنفسهم — مما يدل على شيء يقع في حدود الخبرة ، أفلا نحكم عليها ونمنح
 مطمئنون لصواب حكمتنا ، بأنها إذن تكون كلمات فارغة لا تؤدي إلى
 السامع خبراً ؟

ومن بين النافذين للوضعية المنطقية في معيارها المذكور ، برتراند رسل (١) ،
 فيستخدم باعتراضات منها أننا لو جعلنا معنى الجملة متوقفاً على وسائل تحقيقها لما كان
 جملة معنى لأنه ليس هنالك جملة كاملة في وسائل تحقيقها ، ذلك لأن وسائل
 تحقيق الجملة تناول النتائج التي تقرب على صدقها ، وهذه النتائج تعتمد ما استند
 الزمن ، وإذن فلا سبيل إلى معرفتها ، وبالتالي فلا سبيل إلى تحقيقها ؛ وقد
 كنا لتقبل هذا الاعتراض لو كنا نزم أن التحقيق الذي نريده للجملة لكي
 يجعل لها معنى ، هو التحقيق الذي ينتهي بنا إلى اليقين الكامل ، ولكننا
 نتعرف بأن مدى علمنا إزاء أي جملة خبرية هو درجة من الاحتمال قد نلج
 إلى أي حد شئت لكنها لن تكون يقيناً كاليقين المألوف لنا في الرياضة ؛ إذ
 يمكن أن نكون ناقلاً في جملتك خبراً ليكون نطقك هذا — من الوجهة
 المنطقية — مريضاً للخطأ ، وبذلك يسكون صدقه — في حالة الصدق —
 احتمالاً لاحتمال أن يكون كاذباً ؛ فإذا قلت لك — مثلاً — إن النيل يفيض
 في شهر أغسطس من كل عام ، لم يكن من حقلك أن تترض — كما اعترض
 رسل — قائلاً بأنه لو كان معنى هذه الجملة هو نفسه وسيلة تحقيقها ؛ كانت بنبر
 معنى لأن تحقيقها الكامل محال ، وهو محال لأنني إذا علمت أن النيل قد فاض
 في أغسطس من كل عام مضى ، فلا يمنع مانع منطقي من غياب هذه الظاهرة
 في الأعوام المقبلة ؛ وإذن فلأنتظر طوال هذه الأعوام المقبلة قبل أن أقضي
 بالصواب على هذه الجملة ، وقبل أن أقضي بأن لها معنى ، لأن تحقيق صوابها
 وكونها ذات معنى هما وجهان لشيء واحد ؛ أقول إنك لو اعترضت بعن هذا ،
 أجبناك بأن الصدق الزعم للجملة الإخبارية قصاره أن يكون احتمالاً بدوكة
 عالية ، فإن كانت خبرة الماضي عن فيضان النيل تبرر لي أن أرجح ماذا سيكون
 عليه في المستقبل ، كان هذا الترجيح وحده كافياً للحكم بصواب الجملة وللقول
 بأنها جملة تحمل معنى مادامت جملة ممكنة التحقيق .

ومن الاعتراضات التي يتعرض بها « رسل » أيضاً على ميارنا في قبول
الجملة أو رفضها على أساس إمكان تحقيقها أو عدم إمكان ذلك ، فوله إن ذلك
للجار نفسه هو بمثابة جملة لا يمكن تحقيقها وبالتالى فعى جملة ليست بذات معنى
ولا يجوز قبولها ؛ فلو جازى أن أقبل جملة مثل « البر تقال أصفر » لأن الرجوع
بمعناها إلى الخبرة أمر ممكن ، فإن الخبرة التي أرجع إليها لا تحقق من معنى
جملة فنول : « العبارة التي لا يمكن تحقيقها هى عبارة بغير معنى » ؟ ولست أدرى
بماذا يجيب إلا بشئ من منطق رسل نفسه ، وهو نظريته و الأنماط المنطقية
التي تجعل نوع الحكم الجازى في نمط معين غير جازى في نمط آخر ، فالحكم به على
الأفراد لا يصلح للحكم على الفئات ، وما يصلح للحكم على الفئات لا يصلح هو
نفس الحكم على فئات الفئات وهكذا ؛ فإن جملة قائمة من قضايا ، وأمكنك أن
نصف كلامها بوصف ما ، فلا يجوز أن تقول هذا الوصف نفسه بالنسبة لمجموعة
القضايا كلها ، وعلى ذلك فلا يجوز أن أطالب بتطبيق البنى التي أطبقه على أعضاء
القائمة وهى فرادى ، على الجملة العامة التي يقال عن سائر هذه الأعضاء دفعة واحدة ؛
إن مصداق كل جملة مفردة هو الواقعة الخارجية التي جاءت تلك الجملة لتصفها ،
أما الجملة العامة التي يقال عن مجموعة الجمل المفردة فصداقها هو الجمل المفردة نفسها
لا عالم الواقع وعالم الخبرة الباشرة ، ومن هنا لم يكن يجوز للناقد أن يسأل عن
الخبرة التي تؤيد بها قضية عامة يقال عن سائر القضايا ؛ ولأضرب مثلاً موضعاً
قبل أن أترك الحديث في هذه النقطة لأنها نقطة كثيراً ما ترد على أعلام الناقدين ؛
فأفرض أن فى مكتبتى مائة كتاب ؛ وأنى وصفت كل كتاب بجملة ، فأقول مثلاً :
هذا الكتاب الفلانى يبعث فى حياة سقراط وفلسفته ، وهذا الكتاب الثانى
يشتمل على مذكرات كتبها فيلسوف معاصر وهكذا ؛ ثم أفرض أنى قلت من
هذه الجمل المائة بمد الفراغ منها هذه العبارة الآتية : « هذه الجمل كلها أوصاف
لكتب التى فى مكتبتى » فها هنا ترى أن الجمل المفردة يتحقق صدقها بالرجوع
إلى الوقائع الخارجية ، أى إلى الخبرة الباشرة بما هنالك ، وأما الجملة العامة التي
نشير إلى الجمل المفردة فلا يكون تحقيقها بالرجوع إلى خبرة حسية كما هى الحال

في الجمل المفردة ، بل يكون تحقيقها بالرجوع إلى الجمل المفردة نفسها ، ونمود
بعد هذا الشرح كله إلى قول الناقد للوضعية المنطقية بأن معيارها القائل بأن
ما ليس يمكن تحقيقه بالخبرة لا يكون ذا معنى ، هو نفسه قول لا يمكن تحقيقه
بالخبرة وإذن فهو قول بذير معنى ، نمود إلى قول الناقد هذا لترده بما أسلفناه
من شرح يوضح اختلاف النمط في كل من الحالتين ، ومع اختلاف النمط بين
قضيتين - واحدة تشير إلى واقع وأخرى تشير إلى القضية الأولى لا إلى الواقع -
أقول إنه مع اختلاف النمط بين قضيتين لا يجوز الحكم عليهما بصفة واحدة .

الفصل العاشر

من السببية إلى القانون العلمي

— ١ —

لو كانت الأشياء ساكنة ثابتة على حالة واحدة لا تتغير ، لما نشأت عند الإنسان فكرة السببية ، لأن هذه المكورة وليدة ما يطرأ على الأشياء من تنبر ؛ فإ ينفك الشيء الواحد — فبما تدركه منه بمواسنا — يتغير ويتبدل حالا بعد حال ، فلا يسنا إلا أن نسأل إراء كل حالة من حالات التغير قائلين : ما علة التغير هنا ؟ أبكون علة علاقة بين التغير الطارىء على هذا الشيء المعين والتغير الطارىء على ذلك الشيء الآخر ؟ أبكون علة علاقة — مثلاً — بين الذبول الذى أصاب هذه الزهرة وبين ارتفاع الحرارة فى الهواء المحيط بها ؟ وإن كان هنالك مثل هذه العلاقة بين الظاهرتين فاذا عساها أن تكون ؟ .

وقد لفتت ظاهرة التغير هذه أنظار الفلاسفة منذ فجر التفكير الفلسفى المنظم ، إذ سأل الفلاسفة الأولون سؤالاً أساسياً جعلوا له أسبقية على سؤالنا عن العلاقة بين حالة التغير وما وحالة التغير هناك ، سأل هؤلاء الأولون قائلين : ما الذى يتغير ؟ إنه لاشك فيما تشبنا به حواسنا من حالات التغير فى هذا الشيء . أو ذلك ، فالشمس تشرق ثم تغرب ، والقمر يظهر ثم يختفى ، والنهر يفيض بمائه ثم ينضب ، والزمز يفتح ثم يذبل ، وكل حى سائر إلى موت ؛ هذه كلها ضروب من التغير لاشك فى حدوثها ، فقبل أن نسأل عنها ، وجب أن نسأل عما وراءها : ما الضمير أو العناصر التى يطرأ عليها هذا التغير أو داك ؟ أبكون هناك تنبر دون أن يكون هناك ما يتغير ؟ وهكذا راح فلاسفة اليونان يسألون عما وراء هذا التغير الظاهر من ثبات ، وعما جلبت هذه الأعراض العابرة من دوام .

وسرعان ما تبلورت المشكلة فى هذه الصورة : كيف يكون للكون متغيراً

وثابتاً في آن واحد؟ كيف يجتمع هذان النقيضان في شيء واحد بحيث يجوز لنا أن نقول عنه إنه ذو جوهر ثابت ومع ذلك فهو يتغير حالاً بعد حال؟ فإن كان لهذه الزهرة حقيقة ثابتة فكيف نقول عنها في الوقت نفسه إنها تذبل بعد مضارة وتزول بعد غناء؟ وقل سؤالا كهذا عن الـكون كله: فإن كان ذا حقيقة ثابتة دائمة فكيف نقول عنه في الوقت نفسه إنه متغير متحول، على النحو الذي تدركه الحواس؟

أما الإيليون فقد أزالوا التناقض بتر أحد شطريه، فجلسوا للحقيقة القائمة بثباتاً وأنكروا أن يكون التغير البادى أكثر من خداع وهم، فإن كان ثبات الحقيقة يدركه العقل، وتغير الظواهر تدركه الحواس، فالعلم الجدير بهذا الاسم هو ما يدرك العقل لا ما تدركه الحواس؛ وأما هرقليطس فقد أزال التناقض أيضاً بتر أحد شطريه، لكنه بتر ما أبقاء الإيليون، وأبقى ما يترواه، فلا ثبات هناك — عند هرقليطس — ولا دوام، وكل ما في الأمر تغير بلا متغير، وحركة بلا متحرك، كل ما هناك حالات يتقلب بعضها بعضاً، وما نظنه في الأشياء من دوام هو الوم وهو الخداع؛ إن هذا الذي تسميه نهراً هو في الحقيقة حالات مارات، لا تكاد حالة منها أن تحمل حتى تزول، فليس النهر الذي تنعس فيه قدمك الآن هو هو النهر نفسه الذي تعود فتعسها فيه مرة أخرى، مهما يكن من نصر الفترة التي تفصل التعمتين، فانت — على حد تنبير هرقليطس — لا تخطو في النهر الواحد مرتين؛ وجاء أفلاطون بحل ثالث يبالغ به التناقض في قولنا عن الشيء إنه ثابت ومتغير ما، إذ شطر العالم عابثين، فعالم منهما يكون للثبات، والآخر يكون للتغير؛ فأما عالم الثبات فقوامه أفكار مجردة لا أشياء مفردة، ومن طبيعة الفكرة المجردة أن تكون ثابتة دائماً على تعريف واحد، مهما أصاب تطبيقاتها من تغيرات تجعلها تبعث أو تدنو من الفكرة النموذجية لهذه التطبيقات، قل ما شئت عن المثلثات المرسومة على الورق من قريبها أو بعدها عن المثال الكامل، لكن تعريف هذا المثلث الكامل سيظل هو هو دائماً، وهذا التعريف «فكرة» قائمة وستظل قائمة حتى إن محوت كل ما فوق الأرض

من مثلثات مرسومة ؛ وإذن فهناك الجانبان مآ : الثبات في ناحية والتغير في ناحية أخرى ، ولكل منهما عالم قائم بذاته .

وهما يكن أمر التغير الظاهر بأحققة هو أم وهم وباطل ، فإن ما بهما منه في سياقتنا هذا هو حالات التغير التي يقال عنها إنها مجال للعلاقة السببية بين الحالة التي بدأ منها التغير والحالة التي انتهى إليها ؛ فإذا تكون العلاقة التي تربط بين ما نسميه « سبباً » أو « علة » وبين ما نسميه « مسبباً » أو « معلولاً » ؟ .

لقد تناول أرسطو موضوع السببية أو السببية بالبحث ، لأن مهمة علم الطبيعة — في رأيه — هي معرفة أسباب ما يحدث فيها من تغير ، وعنده أن هذه الأسباب أربعة أنواع هي : العلة المادية ، والعلة المحركة ، والعلة الصورية ، والعلة النائية ، وليست هذه العلة تتعاقب بعضها بعد بعض ، كلا وليس بعضها يقوم في حالة على حين يقوم بعضها الآخر في حالة أخرى ؛ بل إنها جميعاً تعمل معاً في كل حالة من حالات الوجود ؛ فالعلة المادية لشيء هي المادة التي يتكون منها الشيء . كالبروتز التمثال ، والعلة المحركة هي القوة التي عملت على تغير المادة لتتخذ شكلاً جديداً ، كالتمثال الذي يصنع من البروتز تمثالا ؛ والعلة الصورية هي الصفات التي تجعل من الشيء ما هو ، كالشكل الذي يصب فيه البروتز ليكون تمثالا من طراز معين ؛ والعلة النائية هي المقصد الذي تنجبه الحركة لبلوغه ، فالعلة النائية التي في سبيلها تناول التمثال قطعة البروتز ونحتها صورة معينة بأزميله ، هي التمثال نفسه الذي نتج .

وإننا للاحظ أن المعاني التي قصد إليها أرسطو بكلمة « علة » أو « سبب » تختلف مما يفهم من هذه الكلمة في استعمالنا اليومي وفي استعمالنا العلمي اليوم على السواء ؛ فإذا سألت في سياق الحياة اليومية الجارية ، مشيراً إلى تمثال بروتزي ، قائلاً : ما علة صنع هذا التمثال ؟ لما كان الجواب إنه وجود قطعة البروتز ؛ ولا كان الجواب إنها الماهية التي صيغ البروتز عليها فجعلته تمثالا ؛ أي أن الجواب لا يكون بذكر العلة المادية ولا بذكر العلة الصورية ، وإنما يكون دائماً بذكر العلة المحركة أو العلة النائية ، أو بذكرهما معاً ، فنقول إنه التمثال هو علة صنع التمثال ، أو نقول إن إنتاج هذا التمثال المعين كان هو علة صنعه ؛ وكذلك في استعمالنا العلمي لهذه

الكلمة اليوم لم نمد نقصد هذه المعاني الأربعة كلها ، فليست الغاية المقصودة جزءاً من الملة في لغة العلم ، كلا ولا الماهية التي تجعل من الشيء ما هو جزءاً من الملة ، فلا يجوز — مثلاً — إذا أردت أن أعلل كسوف الشمس أو فيضان النهر أن أسأل : ما الغاية المقصودة من هذه الظاهرة أو تلك ، ولا أن أسأل على أي صورة تكون ماهية الظاهرة ، بل السؤال ينصرف إلى ما قد حدث قبل حدوث الظاهرة بحيث يكون حدونه مطرداً دائماً مع حدوثها ؛ فلو استبدلنا بكلمة « حركة » في لغة أرسطو كلمة « سابقة » كانت الملة في لغة العلم الحديث — كما سنشرح بالتفصيل فيما بعد — هي الحادثة السابقة للظاهرة أسبقية لا تتخلف ولا تقترع .

وكان « ديفد هيوم » (١٧١١ — ١٧٧٦) هو أول من نقل فكرة الملية أو السببية هذه النقطة الراسخة التي كان لها أبعاد التناجح في تفكيرنا العلمي المماصر ، بحيث أصبح معناها هو الإطار اللعوظ بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث ، إطاراً يميز أن أتوقع حدوث المجموعة التالية إذا حدثت المجموعة الأولى ، دون أن يكون في المجموعة الأولى التي هي « سبب » ما يحتم بالضرورة أن تصدر عنها المجموعة الثانية ، وسنتناول هذا الرأي بالشرح والتحليل .

سل من شئت : ماذا تعني بقولك إن تيار الهواء في الغرفة هو « سبب » إصابتك بالبرد ، أو أن جرعة السم التي شربها سقراط هي التي كانت « سبب » موته ؟ تجده يجيبك أول الأمر بوضع كلمة مكان أخرى ظناً منه أنه بذلك قد أوفى الجواب ، كأن يقول مثلاً إن الشيء يكون « سبباً » في شيء آخر إذا « أحدثه » تيار الهواء هو الذي « أحدث » الإصابة بالمرض ولذلك فهو « سبب » المرض ، وجرعة السم هي التي « أحدثت » الموت ولذلك فهي « سببه » ؛ ولكن صاحبك — كما ترى — لا يفهم شيئاً ، لأنك لا تزال في موقفك الأول إزاء المشكلة ، وبعد أن سأله ماذا تعني حين تقول إن شيئاً ما « سبب » في شيء آخر ، فأنت الآن مضطر إلى سؤاله من جديد : ماذا تعني حين تقول إن شيئاً ما « أحدث » شيئاً آخر ؟ « فالسبب » و « الإحداث » لفظان مترادفان ، وليس المطلوب هنا هو أن نضع مرادفاً مكان مرادف ، بل أن نحلل ما نمنيه بالترادفين كليهما ، فنحن

ما هنا لا نطلب تعريف لفظ بلفظ كما نعرف كلمة « الكلب » بأنها « الأسد » بل
زيد تعريف لفظ بالإشارة إلى معناه ، كما نعرف كلمة الأسد بالإشارة إلى فرد من
الحيوان المسمى بهذا الاسم ، فإلى أى شيء في الطبيعة تشير إذا أردت أن نحدد
معنى كلمة « سبب » ؟

قد يخطو صاحبك هنا خطوة نحو الإجابة الصحيحة حين يستعرض بضع أمثلة
من حالات نقول فيها إن شيئاً ما « سبب » في شيء آخر ، فيجد عنصراً مشتركاً
بينها جميعاً ، وهو أن ما نسميه « سبباً » سابق دائماً على مسببه ، بحيث يجوز
لنا أن نقول إن معنى السببية بين الطرفين ، هو هذه « الأسبقية » في الحدوث ؛
ولكنك سرطان ما تلفت نظره إلى أنه ما كل أسبقية في الحدوث قول عنها إنها
علاقة سببية ، فربما حدث صدام بين قطارين منذ لحظة في موضع من الوجه القلبي
بمصر ، لكن هذا الصدام ليس « سبباً » في أنى قد أمسكت بقلمك الآن لا كتب
وأما في القاهرة ، ففهم أن الحادثة الأولى كانت أسبق في الزمن من الحادثة الثانية ؛
فأسبقية الحدوث — إذن — ليست كل عناصر العلاقة التي نطلق عليها اسم
« السببية » وإن تكن عنصراً ضرورياً .

وقد يقول قائل هنا : ألا يجوز أن يكون المستقبل « سبباً » للحاضر ؟ إننى
إذا أردت السفر بعد أسبوع ، فربما بدأت منذ الآن أعد حقائبى وسائر ما يلزمى
في رحلتى المرتقبة ، أفلا يكون السفر في هذه الحالة (وهو حدث مقبل) سبباً في
سلوكى الراهن ؟ لكن مثل هذا القول قائم على تحليل ناقص ، فليس السفر نفسه
في هذه الحالة هو « سبب » سلوكى ، لأن ما تقارباً حدث خلال دون حدوثه ،
فإن يكون « السبب » المزهوم ههنا ؟ كلا ، إنما السبب في هذه الحالة هو
« فكرتى » الراحة عما أريده لنفسى بعد أسبوع ، وفكرتى هذه سابقة
بالضرورة على سلوكى الذى جاء تنقيذاً لها .

أسبقية الوقوع إذن شرط ضرورى في « السبب » لكنها ليست كافية وحدها
لتجعل أى سابق سبباً لأى مسبوق ، فحال أن تكون الرخصة التي انطلقت منها
الآن هي السبب في قتل من مات هناك بالأمس ، ولأن يكون الطر للنازل هنا

السبب هو السبب في ازدهار النبات في الربيع الماضي ؛ فالسبب لا يلحق نتيجته
أبداً ، بل لا بد أن يسبقها في الوقوع ، ولكن إلى جانب هذه الأسبقية لا بد من
توافر شروط أخرى ، فإذا عساها أن تكون ؟

في محاولة الإجابة عن هذا السؤال سنلتقي وجهاً لوجه بالمشكلة الكبرى التي
شغلت الفلاسفة إزاءها شطرين : فمقلدون من جهة وتجريبيون من جهة أخرى ،
وهي نفسها المشكلة التي وقف هيوم حبالها موقفه المعروف في تاريخ الفلسفة ، وهو
الوقف الذي أيقظ « كانت » من سباته كما قال عن نفسه ؛ ذلك لأن النظرة
التقليدية إلى الأمور كانت تؤدي بالفلاسفة العقليين إلى أن يقولوا إن بين الشيء الذي
نقول عنه إنه « سبب » والشيء الآخر الذي نقول عنه إنه « مُسَبَّبٌ » علاقة
ضرورية بحيث لا يمكن أن يكون الأول قد سبق الثاني في الوقوع ، بل إلى جانب
هذه الأسبقية هنالك ضرورة توجب أن يكون هذا السابق متبوعاً بلا حقه هذا
المتبع ؛ فإذا قلت من شيئين : « س » و « ص » إن بينهما علاقة سببية ، فقد قلت
— في رأي الفلاسفة العقلين — إن بينهما علاقة ضرورية الحدوث ليس من
قيامهما بينهما مُتَعَرِّفٌ ولا محيى ، إذ يستحيل عندئذ أن يحدث أحدهما ولا يحدث
الآخر في ترتيبه الذي جاء به ، كأنما الشيطان قد سُدَّ أحدهما إلى الآخر مُدَّ حلقة
إلى أخرى من حلقات السلسلة الواحدة .

كان هذا هو الرأي الذي جاء هيوم فصب عليه من تحليله وقده ما انتهى به
إلى رأي جديد .

— ٢ —

البدء الأساسي عند هيوم هو أن أفكارنا كلها ليست إلا صوراً مما كانت
حواسنا قد انطبعت به انطباعاً مباشراً ؛ فيستحيل علينا أن « نفكر » في شيء
لم يكن قد سبق لنا أن « أحسناء » بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة ؛ فإذا
كانت لدينا فكرة مركبة ، واستطعنا تعريفها بسلسلة من ألفاظ وهيارات ، كان
ذلك نفسه معناه أننا نحاول أن نحصي ما فيها من أفكار بسيطة ، بحيث يكون

لكل فكرة بسيطة منها الانطباع الحسى الذى يقابلها باعتباره مصدراً لها ؛ إن
الفكرة المركبة لتتضح وضوحاً تاماً كاملاً محدداً إنا حققناها إلى الأفكار البسيطة
التي منها رُكبت ، ثم إذا التمسنا لكل واحدة من هذه الأفكار البسيطة مصدرها
الحسى ؛ ذلك لأن الانطباع الحسى محدد وواضح ولا تمدد لزمانه ؛ وهكذا يكون
رد الفكرة المركبة إلى مقدماتها البسيطة ، بحيث نعود فنرد كل واحد من هذه
التوالت إلى الانطباع الحسى الذى هو أصله ومصدره ، بمثابة الجهر الذى تنقب
به دافئ أفكارنا لنميز زائفها من صحيحها .

وفى هذا الضوء خذ فكرة « الرابطة الضرورية » التى يقول الفلاسفة
المفكرون إنها تصل ما بين السبب والسبب ، وسَلْ نفسك ما الانطباع الحسى
الذى كان مصدرها ؟ ماذا انطبعت به هذه الحاجة أو تلك ، بحيث تبقى الانطباع فى
انفسنا فكرة ، هى التى نقول عنها إنها فكرة « الضرورية » ؟

إننا إذا ما تلقينا حولنا متجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية ، باحثين فيما
نسبهم « أسباباً » لنرى ما فعلها ، فلن نجد فى أية حالة من الحالات كلها
ما يكشف لنا عن « رابطة ضرورية » بين السبب ومُسَبِّبه ؛ إننا لن نجد أبداً
صفة تنطبع بها حواسنا ، وتكون هى الصفة التى تربط العلول بملته وبطناً يحمل
ذلك العلول نتيجة محتومة لملته ، يتبعها دائماً ولا يتخلف عنها بحكم ضرورة
فى طبائع الأشياء تنفص ذلك ؛ فكل ما نراه هو أن النتيجة تتبع سببها فعلاً ،
فترى — مثلاً — أن كرة البليارد المتحركة إذا ما صدمت كرة أخرى ساكنة
فإن هذه الثانية تتحرك كذلك ؛ إن الذى ينطبع على حواسنا « الظاهرة » هو صورة
كرة أولى تتحرك وصورة كرة ثانية تقبها فى الحركة ؛ وليس هنالك من الحواس
« الباطنة » ما يطبع العقل بانطباع آخر له علاقة بتعاقب هاتين الصورتين ؛ وإن
فلا الحواس الظاهرة ولا الحواس الباطنة تأتينا بانطباع يوحى بفكرة العلاقة
الضرورية المزعومة بين السبب والمسبب .

إن الصورة التى يظهر فيها الشيء لنا لأول مرة ، لا تثبتنا بالحالة الثابتة التى
سيكون عليها ذلك الشيء ، إذ أن مظهر الشيء فى حواسنا لا يكون وحده أن

بيننا على معرفة ما سيقب به بحيث يجوز لنا أن نقول إن هناك رابطة ضرورية نتمم
أن يمتد الشيء الفلاني الشيء الفلاني ، على اعتبار أن ما يحدث منهما أولاً فيه
من الطاقة الطبيعية ما ينتج الشيء الذي يحدث منهما ثانياً ، ولو كان في استطاع
العقل أن يكشف في « السبب » من قوة أو طاقة ، لاستطاع بالتالي أن ينتجها
« بالنتيجة » قبل وقوعها دون أن يعتمد في ذلك على خبرة حسية ماضية ، نعم
كان يكنى العقل حينئذ أن يتعامل « فكرة السبب » ليستنتج منها استنتاجاً
منطقياً صرفاً « فكرة السبب » .

إنه ليس في مادة الكون كلها جزء يكشف بما يديه من خصائص محسوسة
من قوة يخفيها ؛ كلا ولا هو يعدنا بالأساس الذي يبرر تخيلنا أن يتصور أنه لابد
أن ينتج كذا وكذا من النتائج بحكم طبيعة ذلك الشيء نفسها ، فبالأشياء
— مثلاً — صفات الصلابة والامتداد والحركة ، وكل صفة من هذه الصفات
قائمة بذاتها لا تعتمد في إدراكنا لها على صفة أخرى ، لكنها في الوقت نفسه
لا تدلنا أبداً على أية نتيجة مما يتعمم أنه يترتب عليها ؛ نعم إن مشاهد الكون
دائمة التغير ، يتبع شيء منها شيئاً في تعاقب لا ينقطع ؛ غير أننا لا نعلم من هذه
الأشياء المتتابعة إلا هذا التابع الظاهر بينها ، ولا نمك بحال من الأحوال أن
نجاوز حدود الشاهدة المستطاعة بحيث نستطلع ما وراءها لنقول إن وراء هذا
التابع الظاهر قوة خفية هي التي تربط وربطاً ضرورياً بين السابق واللاحق .

قد يقال إن الرابطة الضرورية التي تصل بين الحوادث لاحتمالها بسابقتها ،
وإن تكن غير باءة للحواس فيما يقع للحواس من انطباعات جزئية ، يمكن
لنا إدراكها إذا ما تأملنا عقولنا وهي في قاعليتها ونشاطها ؛ نعم قد يقال ذلك ،
استناداً إلى أن الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته الواعية مدرك لهذه القوة
الباطنية وهي تفعل فعلها في ربط السبب بالسبب ، فانظر إلى نفسك وأنت تهتم
بحريك ذراع أو قدم ؛ أليست إرادتك تأسر ، وأعضاء البدن تطيع ؟ وإذن
فها هنا قد أدركنا القوة التي تربط معلولا بملئه ، ومن ثم استطعنا أن نعمم
القول بأن بين كل سبب وسببه مثل هذه الرابطة الخفية التي وعيناها في دخيلة

انفسنا حين وعينا الإرادة وهي تحرك جارحة في أبداننا أو تستثير فكرة
فذاكرتنا ؟ فليس بنا حاجة إلى التماس فكرة « الرابطة الضرورية » في انطباعاتنا
الحسية ، مادامنا قد وجدناها سند التأمل في عقولنا وهي تعمل ، وفي إرادتنا وهي
تُعَدِّث الأحداث .

قد يقال هذا ، وإذن فلا بد من وقفة نحلل فيها هذه القوى الباطنية المزعومة ،
كقوة الإرادة مثلاً ، أمضى قدرتها على تحريك أعضاء البدن ؛ وأول ما نقرره في
هذا الصدد هو أن تأثير الإرادة في هذا لا سبيل إلى إدراكه إلا إذا ما رسلته
بأنفسنا وأصبح بهذه الممارسة خبرة من خبراتنا ، شأنه في ذلك شأن الحوادث الطبيعية
كأما ، التي لا سبيل إلى معرفتها إلا إذا بانّت جزءاً من خبراتنا ؛ أريد أن أقول
إن الإرادة هنا باعتبارها سبباً يسبب تحريك هذا العضو أو ذاك من أعضاء
الجسم ، شأنها شأن أى حادثة أخرى من حوادث الطبيعة ، مما نعدّه سبباً
لحادث يتلوّه ، لا بد لنا من تجربة تدلنا على هذا التابع بين الحادثين لنقول
منها إنها سبب وسبب ، وليس في طبيعة المادة الأولى نفسها ما يدل على أن
المادة الثانية ستتلوها ، وكذلك قل في الفعل الإرادى ، حين يكون هناك
إرادة من ناحية وجزء من الجسم يتحرك تبعاً لها من ناحية أخرى ، فليس في
الإرادة ذاتها ما يدل على أنه من الحتم أن يتبعها ما يتبعها من حركة بدنية .

نم إننا في كل لحظة من لحظات حياتنا الواعية ندرك أن حركة البدن تتبع
أوامر الإرادة ، لكن هل نرى شيئاً في أنفسنا غير هذا التابع بين الأمر الإرادى
وتنفيذ الجسد ؟ هل نرى رابطة بينهما بحيث نقول إنها الرابطة الضرورية التي
تحمّس أن يكون الطرف الأول متبوعاً بالطرف الثانى ؟ كلا ، إذ لو وعينا العلاقة بين
الجانب الإرادى من جهة والجانب الجسدى من جهة أخرى ، إذن لأنحلّ لنا
لغز من أعقد وأعجز ما يصادقنا في الطبيعة كلها من ألغاز ، ألا وهو العلاقة بين
النفس والجسم ، التي يقال فيها إن هنصرأ روحانياً فينال القدرة على التأثير في
هنصرمادى ، أو ببساطة أخرى ، إن الفكر الخالص من ناحية له القدرة على
تحريك المادة من ناحية أخرى ؛ فليس تحريك إرادتك فتواعك بأقل غرابة من

أن تجلس مفكراً في الجبل صريداً له أن يتحرك من مكانه ، فيتزحزح الجبل
تنفيذاً لفاعلية فكرك . . . أقول إنه لو كان في استطاعتنا أن ندرك في أنفسنا
« قوة » هي التي تعمل الإرادة بفعلها ، لا استطعنا بالتالي أن ندرك علاقة النفس
بالجسد ، أو علاقة الفكر بالمادة وكيف يؤثر الأول في الثانية (١).

لا ، ليس في استطاع الإنسان أن يدرك في نفسه « قوة » كهذه ، وكل
ما يدركه إذ هو يقوم بفعل إرادي ، هو عزمه الإرادي من ناحية ، ثم الحركة
الجسدية المترتبة على ذلك العزم من ناحية أخرى ؛ وأعيد القول بأنه ليس في
الإرادة ذاتها ما يبدل على أنها لا بد أن تتبعها حركة الجسم تنفيذاً لعزمها ، بدليل
أننا لا نستطيع أن نحرك بالإرادة إلا بعض أجزاء الجسم دون بعضها الآخر ،
ولو مثلاً قبل الخبرة : أي أجزاء الجسم في استطاع الإرادة تحريكه ، وأياً تمعز
الإرادة من تحريكه ؟ لما كان في وسعنا أن نجيب ، إذ لا بد أن تنتظر الخبرة
لندلنا ماذا نستطيع تحريكه من أجزاء الجسم بالإرادة ، وماذا لا نستطيع ؛ لماذا
يكون للإرادة قدرة على تحريك اللسان والأصابع ولا يكون لها قدرة على تحريك
القلب والكبد ؟ كنا نجيب عن هذا السؤال لو كان لنا علم بقوة معينة موجودة
في الحالة الأولى وغائبة في الحالة الثانية ، لكن ليس لدينا مثل هذا العلم ؛ نعم ،
لو كان لنا علم بقوة باطنية معينة هي التي تجعل الرابطة ضرورية بين السابق
واللاحق - كما يزعم الزاعمون - لملأنا بالتالي ، وقبل الخبرة ، ماذا نستطيع تلك
القوة أداءه وماذا لا نستطيعه .

إن من يصيبه الشلل بنته في ساق له أو ذراع ، يحاول بإرادته أن يحرك
المضو للصاب كما ألف أن يحركه من قبل ؛ إنه يحاول ذلك وهو على أتم وعي
بعزمه الإرادي ، تماماً كما كان على وعي بعزمه الإرادي حين كان يريد تحريك ساقه
أو ذراعه قبل أن يصيبهما الشلل ؛ ولو كانت تلك القوة المزعومة (التي تربط بين
الإرادة وفعلها) مما يستطيع الإنسان إدراكه ، لعرف هذا الشلل قبل محاولته

الإرادة تحريك العضو للمصاب أنه لن يستطيع ذلك لأن القوة قد غابت عنه ؛
 لكنه لا يدرك هذا المعجز إلا بعد أن يحاول دون جدوى ؛ وسمى ذلك أن الخبرة
 وحدها هي التي تدلنا إن كان العزم الإرادى سيمسجه الفضل للمين أو لا يصحبه ،
 وليس في العزم الإرادى نفسه ما يدل على ذلك قبل الخبرة ؛ فالخبرة وحدها هي
 العلاقة على أن حدثاً معيناً يتبع حدثاً ، دون أن تدلنا على موضع الرابطة الخفية
 التي تربط بين الحدثين ، بحيث نجعل الحدث الثانى أسراً محتوماً في نبيته
 للحدث الأول .

وما قلناه من الإرادة في تحريكها لجزء من أجزاء البدن ، من حيث أنا ندرك
 الطرفين ولا ندرك ما بينهما من رابطة ، قوله أيضاً عن الإرادة واستعدادها
 لفكرة معينة ، ذلك أنك قد تستطيع بزعجة إرادة أن تحضر إلى التهن فكرة
 لم تكن حاضرة فيه ، وما هنا كذلك يمكنك أن تدرك هزيمك الإرادى من
 ناحية ، والفكرة التي استحضرتها إلى ذهنك من ناحية أخرى ، ولكنه محال
 عليك أن تدرك الرابطة التي بينهما ؛ وإذن فكل ما يجوز لك أن تتحدث عنه
 هو طرف السبب وطرف السبب ، أما أن للعلاقة بينهما هي كنا أو كيت ، فما
 يجاوز حدود استطاع .

وكما أن الإرادة في استعدادها لحركات الجسد محدودة بمحدود ، بحيث يمكنها
 تحريك بعض الأعضاء دون بعضها الآخر لئلا لا ندرجها ، سوى أن الخبرة هي
 تدلنا على الإرادة وحدود فعلها ، فكذلك الإرادة في استعدادها للأفكار في
 أذهن محدودة أيضاً بمحدود ، فيمكنها أن تستحضر هذه الفكرة ولا يمكنها أن
 تستحضر تلك ، لئلا لا ندرجها ، سوى أن هذه هي خبرتنا وما تدل عليه ، إننا
 نلاحظ من أنفسنا أننا أقدر على استحضار الأفكار في أذهاننا في بعض الحالات
 دون بعضها ، فنحن أقدر في حالة الصحة منا في حالة المرض ، وأقدر في حالة
 هضم الطعام منا في حالة القئمة ، فهل يستطيع أحد أن يدلنا على صلة لهذا كله غير
 معتمد على خبرته ؟ هل يستطيع أحد أن يسبق الخبرة بحيث يقرر إرادى " ذى بدء
 أنه أقدر على استحضار أفكاره في حالة الجوع منه في حالة الشبع ؟ أم لا بد له أن

ينتظر خبره لنفسه وهو جائع ثم خبرته لنفسه وهو مليء ، ليقول بسدثذ مما قد
مرفه في نفسه بالخبرة ... وإنذ فالخبرة وحدها هي المصدر الذي نستق منه العلم
بأن كذا من الظواهر يتبع كيت ، دون أن علم شيئاً قط عن علاقة ضرورية تربط
بينهما ربطاً محتملاً يحمل الطرف الأول وحده كأمياً للدلالة على أن للطرف الثاني
سببته ، سواء وقع لنا ذلك في الخبرة السابقة أو لم يقع

هكذا ذهب هيوم ، وهكذا ذهب معه نحن أسرار التجريبية العلمية ، بأن
علنا بلرابطة السببية في جميع حالاتها لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص ، الذي
يستثنى من الخبرة الحسية في تقريره لما يقرره ، أو بعبارة أخرى ، ليس علنا
بلرابطة السببية في أية حالة من حالاتها علناً « قَبْلِيّاً » مستقلاً عن مصادر الخبرة
الحسية في إثبات صدقه ؟ بل هو علم مستمد دائماً وفي جميع الحالات من الخبرة
الحسية التي تقدم لنا الشئيين الذين نحكم بأن بينهما رابطة السبب بالسبب ،
تقدمها لنا متصلاً أحدهما بالآخر في كل حالة يقمان فيها لنا في خبراتنا ؟ وإذا لم
يحدث لشيء معنى أن يقع لنا في خبراتنا الحسية أبداً ، بحيث لا ندرى شيئاً من
سوابقه أو لراحته أو مصاحبه ، ثم سئلنا : ماذا يكون سببه أو ماذا يكون مسببه ؟
لاستعمال علنا استعانة قلعة أن نجيب عن ذلك بشيء ، مهما تكن لدينا القدرات
العقلية على أن ما تكون قوة وكالا ؟ فأدم — على افتراض كمال قدراته العقلية —
ما كان يستدل من سهولة الماء وشفافيته أنه يمتزج به لو فرق فيه ، أو يستدل من
الضوء والدفء اللذين ينبعثان من النار ، أنه يحترق لو وثب فيها ؟ ذلك أنه محال
على الإنسان أن يستدل من بعض الخصائص الحسية لشيء ما بعضها الآخر ، دون
أن تكون هذه ونك قد اقترنا في خبراته الماضية اقتراناً يبرر له استدلال بعضها
هنا من بعضها ذاك ؟ وبعبارة أخرى نقول إن التفكير العقلي وحده ، أمضى
التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلى خبرة حسية ، محال عليه أن يستدل
شيئاً قط عن طبيعة العالم الخارجي الواقع (١)

لخبرة الحسية وحدها — إذن — لا التفكير العقلي الخالص ، هي المصدر الذي

نستقي منه ملها سالم الواقع ؟ وبستهجيل علينا تغير تلك الخبرة أن توقع ما عساه
أن يحدث من حوادث تلك العالم ؟ وإلا فكيف يمكن للإنسان بفقه البحت أن
يحكم على قطنتين ملساوين من الرغام التمتقت إحداها بالأخرى أنهما لو أُجِدتا
في أنجاء عمودي لتتصل إحداها من الأخرى فلا بد لها من قوة عظيمة ، على حين
تكتفى قوة بسيرة لانهصالها إذا ما أدعت الواحدة منهما دفعا أقياً لتتلاقى على
الأخرى ؟ كيف يمكن للإنسان بتغير خبرة حواسه أن يعلم شيئاً من دوى البارود
إذا ما تنجس ، أو حنف المادة المنطلة للمعادن ؟ كيف يمكن بتغير الخبرة أن نعلم
أن اللهب والخبز خداه صالح للإنسان ، وغير صالح للأسد أو النمر ؟

ومع ذلك فمثالك من خصائص الواقع الطبيعية ما ينجيل إلينا أننا مدركوه
بتغير خبرة حسية ، وأن العقل الصرف قادر وحده أن يدرك بعض العلاقات السببية
بين الأشياء حتى ولو لم تقع لنا حالة واحدة من حالاتها في ماضى خبراتنا ، مثال
ذلك ما تنومه إزاء كرة البليارد وحين تتحرك حتى تصدم كرة أخرى فتتحركها ؛
فما هنا ترانا نظن أن تحريك الكرة الأولى للكرة الثانية أمر كان يمكن الحكم
بوقوعه بمجرد التفكير العقل ، وأن الضرورة لا تقتضى أن ننظر حتى يحدث
ذلك في خبراتنا لنحكم بعد ذلك بإمكان وقوعه ؛ لكنها المادة هي التي نتخذنا من
حقيقة الموقف ، بأن نجعل لنا الأمر على درجة من الإلف بحيث نتوهم أنه أمر
ظاهر اليقين ، وأن الإدراك الفطري وحده كاف للكشف عنه .

لكن العقل الحص يستحيل عليه أن يجاوز حدود الأمر الواقع بحيث يقول
إنه سبب لكذا أو مُسَبَّبٌ لكذا ، فهما حلت بفتك البحت واقعة ما ، فلن
نجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبقة بكذا ، أو أن كذا سببها أو سببها
بها ؟ قالس شيء والسبب شيء آخر ؛ السبب والسبب حادثان مختلفان ،
وتحليل أحدهما تحليلاً عقلياً لا يدل وحده على الآخر ؛ فحركة الكرة الثانية من
كرنى البلياردو حادث قائم وحده بالنسبة إلى حركة الكرة الأولى ، وليس وى أى
من الحركتين أقل علامة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى . . . انذب بحجر في
المواء ؟ وانركه غير مستند إلى شيء ، يسقط على الأرض من فوره ؟ لكن لا بد

من الخبرة الحسية السابقة لأعلم منها هذا التلاحق بين الحادثتين ، وإلا قلنا قلنا
البحث وحده بها أمن في تحليل الموقف ، فلن نجد أن السقوط إلى الأرض
متضمن بالضرورة في وجود الحجر في الهواء ، إذ ليس عند النقل الصرف ما يفي
أن يستمر الحجر في مسوره إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل ، أو ما يفي أن يتحرك
الحجر إلى دميته في الهواء نحو اليمين أو نحو اليسار^(١) ، وما دام النقل لا يفي أن
يتحرك الحجر في أى اتجاه ، إذن فالخبرة هي مصدرنا في العلم بأن الاتجاه النقل
الحجر - بين المكنات الكثيرة - هو الاتجاه إلى أسفل .

إننا إذا شهدنا كرة من كرات البلياردو متحركة في اتجاه كرة أخرى
ساكنة ، فهل يقضى النقل الجرد بضرورة أن تتحرك الكرة الأخرى إذا
ما سبقتها الأولى ؟ ألا يمكن مثلا تصور أن تسكن الكرتان معا ؟ ألا يمكن مثلا
أن تصدم الكرة المتحركة الكرة الساكنة وبذلك أن تحركها نحو هي صاعدة ، أو
تتفرق فترها ثم تسير في أى اتجاه ؟ هذه كلها أوضاع ممكنة عند النقل الصرف ،
ولا مبرر - من حيث التفكير النقل الخالص - يميز لنا أن نفضل حالة على
أخرى من هذه الحالات التي يتساوى إمكانها عند حكم النقل ؟ وإذن فيستحيل
علينا الحكم « قبل » الخبرة لماذا نكون عليه الحال في مثل هذه الظروف ؟ وإنما
الذي يقضى لنا في الأمر ، بحيث نختار أحد المكنات دون سائرهما ، هو الخبرة
الحسية التي تدلنا على ما قد يقع فعلا ، فتتوقع حدوده - لأنه ضرورة عقلية
معتومة - بل لأنه هو الذي شهد به التجربة كما وقعت في الحس واحتفظت
به الذاكرة .

ليس هناك في حدود ما نلاحظه إلا أحداث تتتابع ، فإن لاحظنا بين هذه
الأحداث المتتابعة حادثاً بعبه يلحق دائماً بحادث آخر معين ، فكما وقعت

«س» لحقت بها «ص» «جاء لنا أن نقول إن «س» سبب وإن «ص»
متبعتها ، دون أن نرمز من الطرفين أى نوع من الارتباط الضرورى فيها
هذا هذا التتابع الملحوظ .

لكن قولاً كهذا هو الذى أبطل «كأن» لياخذ فى تحليله السنتهم
لعمليات الإدراك ، بحيث انتهى إلى أن الرابطة الضرورية التى تصل السبب
بمبته إن تكن خافية على الحس فذلك لا يبنى أنها غير ظاهرة ، وإلا كنا بمنابة من
يفرض «أدى» «ذى» «أن» ما ليس «بدرك» بالحس فلا وجود له ؛ وحقيقة الأمر -
عند «كأن» - أن فى العقل مقولات تنصب الخبرات فى قولها فتصاغ
على نحو ما نهداها فى إدراكنا ؛ نعم إن السبب والسبب بآتيان إلينا وى مجرى
الخبرة وكأنما هما حادثتان مستقلتان لا يربطهما إلا مجرد التتابع الذى لا ضرورة فيه
ولا تخيم ، لكن العقل ضروراً بمقولة السببية - بين سائر المقولات - فيصوغ
ف قلبها المادة الخام التى جاءت من طريق الحواس ؛ والمادة الخام فى هذه
الحالة هى الطباقان حسيان لشئيين وقفا فى مجال الخبرة متتابعين ، فإذا أضافنا
الانطباعان الفرمان بصحان فى قالب السببية حقيقة واحدة مرتبطاً قلبها بمقدّمها
ارتباطاً ضرورياً يحتمه العقل وإن لم تحتمه خبرة الحواس .

الرابطة للسببية عند الفلاسفة العقلين قائمة فى حكم العقل ، وإن لم تكن
بما ندركه الحواس ؛ وليست هى مجرد اقتران فى الحدوث بين المنة والعلل ، بل
إن هذا الاقتران نفسه هو العلاقة الدالة على أن وراءه رابطاً عقلياً ، وهذا الرابط
العقل الذى يجعل السبب أمراً لا مندوحة من وقوعه إذا ما وقع سببه ، هو
جوهر السببية وصميمها ؛ ومعنى ذلك أن وراء كل موقف سببي مما يمرض لنا
فى الخبرة الحسية ، جذوراً عقلية مما لا يمرض لنا فى تلك الخبرة ، ولو احتججت
على العقلين قائلاً : ما دليل على أن وراء الموقف الظاهر جذوراً خفية ، إننا لم
يكن هناك من وسيلة أمامى أمتدى بها إلى طرف الموقف وما بينهما من علاقة
الأخبر ؟ قال الفيلسوف العقل مجيباً : إن مطالبتك أن ترى سالا يرى بحكم

طبيعته كطالبتك أن ترى زجاجاً شفافاً من طبيعته ألا تدركه الأبصار ،
 فالضرورة العقلية التي تربط السبب بمسببه إنما تدرك « بالعقل » وحده ، ومن
 قبيل المصادرة على المطلوب أن تطلب رؤيتها مع سائر ما نراه من أحداث الواقع
 المحسوس ؛ لكن إن قال الفيلسوف العقلي ذلك أحبباء بأنه لا مجرد يدعو إلى
 اقتراض ما ليست تدعو إليه حاجة ، بل لا معنى للحديث إذا ما أدركنا هذا الحديث ما
 يستحيل أن نثر عليه في خبرائنا ، وما لا ضرورة لاعتراضه حتى من الوجهة النظرية
 الخالصة ، ما دام التفسير الكامل للموقف يمكن أن يتم بغير لحوه إلى مبدأ وراء
 الخبرة بما فيها من أحداث وتتابعها في الوقوع ؛ وإن شئت فانظر كيف تحقق
 عبارة يقول بها القائل إن « س » تسبب « ص » ؟ أليس ترجع إلى الخبرة
 لتري إن كانت هذه الخبرة تقدم لك فيها تقدمه « س » و « ص » متتابعين
 تتابها مطرداً أو لم تكن ؟ ثم كيف تحقق عبارة تقول إن « س » مرتبطة ارتباطاً
 ضرورياً بـ « ص » ؟ أليس تلجأ إلى الوسيلة نفسها ، وهي أن ترجع إلى الخبرة
 لتري إن كانتا مطردتين في التتابع أو لم تكونا ؟ فإذا كانت وسيلة التحقيق في
 الحالتين واحدة ، أفلا يكون معنى المبارتين واحداً ، وتكون كلمة « للضرورة »
 الواردة في العبارة الثانية زائدة لا تفيد شيئاً ؟

يقول مورتن شليك^(١) : إن الفرق بين مجرد التتابع الزمني بين حادثتين ،
 والتتابع التي يكون تتاباً سببياً ، هو أن هذا التتابع السببي يكون مطرد
 الوقوع ، فإذا ما طرد تتابع « س » و « ص » بحيث تقع الثانية كلما وقعت
 الأولى ، كانت « س » سبباً و « ص » مسبباً ؛ أما إذا لم يطرد هذا التتابع
 بينهما ، بحيث يجوز أحياناً أن تقع « س » ولا تلحق بها « ص » كان الأمر في
 ارتباطهما مرهوناً بالصدفة ولا سببية هناك ؛ ولما كانت ملاحظتنا للأطراف في
 الوقوع بين الحادثتين هو كل ما هنالك ، لزم أن يكون هو البرر الوحيد الذي
 يدعونا إلى جعل الحادثتين سبباً ومسبباً ، وهو مجرد كافٍ وحده أن يفسر لنا

Schlick, Moritz, Causality in Everyday Life and in Science, (Univ. (١)

كل ما نحتاج إلى تفسيره من الموقف ؟ فكلية « سب » — كما نستخدمها في حياتنا اليومية — لا تستلزم شيئاً قط أكثر من اطراء النتائج ، لأنه ليس ثمة شيء قط غير هذا الاطراء يمكن أن تلجأ إليه في تحقيق القضية التي ترد فيها هذه الكلمة .

وما يمرض به القليوبن على هذه النظرة التجريبية إلى السببية أن هذا الفصل بين السبب في ناحية والسبب في ناحية لا يصور الواقع ، فالحوادث في الواقع إنما يتصل بعضها ببعض اتصالاً لا يبدع فجوة بينهما ، ولو كان بين السبب ومسببه فجوة مهما بلغت من القصر ، فإذا يبرر لنا أن نقول من الطرفين إلهما متملان اتصال اللذة بمطلوها ؟ إن هيوم في تحليله لطرفنا إلى انطباعت متفرقة نصبح — بعد زوال مؤثراتها — أفكاراً متفرقة كذلك ، إنما يقطع أوصال للتيار الشمودي المتصل ، فليس قوام المعرفة حدوداً منفصلاً بعضها من بعض ، ثم تربطها نحن بروابط مصطنعة من عندنا ؟ نعم ليس هذا هو قوام المعرفة ، وإلا فلو كانت « س » من معارفنا ترد أولاً كاملة ، ثم تتبعها « ص » غير موصولة بها ، للزم أن يكون بينهما فاصل زمني يفصل بين آخر نقطة من « س » وأول نقطة من « ص » ؟ ومن ثم ينشأ سؤال عند القليوبن : ماذا يعلل هذه للفجوة الزمنية التي تفصل « س » عن « ص » الذين نقول عنهما إلهما ملة ومطلوها ؟

كلا ، إن معارفنا ليست على هذه الصورة المنسككة التي يرسمها هيوم — هكذا يمرض الفلاسفة القليوبن — بل إنها موصولة التيار ، فمجموعة الحدود التي جعلناها سبباً إنما تمتد حتى يتصل آخر أطرافها بأول أطراف مجموعة الحدود التي تليها والتي نجعلها مسبباً ؛ فخذ أي مثال شئت لواقعة سببية ، كطمنة الخنجر التي طعن بها يروتس قيصرًا فقتله ، فإين السبب هنا وإين المسبب ؟ أقول إن طمنة الخنجر سبب والقتل مسبب ؟ لكن إين تنتهي الطمنة وإين يبدأ الموت ؟ حل الموقف إلى عناصره التفصيلية تجده سلسلة متلاحقة من أحداث يستحيل التفرقة

فيها بين ما هو « طنة » وما هو « موت » ومن ثم يندمج ما هو سببها
هو سبب فيكونان خطأ واحداً من الحوادث ، إن قلت عن شرطه الأول إنه
سبب ومن شرطه الثاني إنه مسبب فقد فصلت جزاء ما لم يكن منفصلاً بطبيعته ؛
وخذ مثلاً آخر : عزيمتك أن ترنع ذراعك ثم رفعتك للذراع ، فما هنا نقول من
« المزعة » إنها سبب ومن « رفع الذراع » إنه مسبب ، ولكن أين تنقضي عزمة
الإرادة وأين يبدأ رفع الذراع ؟ إلا إن الأمر تيار متصل من أحداث سنرى
إذا ما بدأ راحت أحداثه تتسلسل واحدة بعد واحدة حتى تنتهي العملية كلها ،
والفصل بين ما هو « سبب » وما هو « مسبب » في هذه العملية الواحدة فصل
مصطنع لا يصور من الواقع شيئاً .

كثيراً ما يلجأ للفلاسفة التاليون إل مثل هذا الاعتراض ليويدوا به وجهة
نظرم في أن العلاقة القائمة بين اللة ومطلوها ضرورية وليست هي مجرد اقتران طرفين
كما يرى هيوم ومدرسته^(١) ؛ ونحن وإن كنا نرى أن هيوم ربما أخطأ في تصويره
للفكار بأنها كيانات مستقل بعضها من بعض بحيث يكون للواحدة حدودها
وفراسلها التي تباعد بينها وبين الأخرى ، وأن الأمر على حقيقته ربما كان تياراً
متصلاً من أحداث سنرى ، إلا أننا لا نرى كيف يمكن أن يكون هذا أساساً
لرفض التحليل التي حل به هيوم السببية وجعلها مجرد اقتران بين سابق
ولاحق ؟ ما الفرق في هذا الصدد بين أن أقول إن « س » و « ص » متفرقان
دائماً ولعلك فهم سبب ومسبب ، وبين أن أقول إن « س » هي في الحقيقة مجموعة
من حوادث سنرى هي « أ ، ب ، ج » وإن « ص » هي في الحقيقة مجموعة أخرى
من حوادث سنرى هي « د ، هـ ، و » وإن تتابع « س » و « ص » هو على ذلك
تتابع صورة : « أ ، ب ، ج ، د ، هـ ، و » ؟ إنه لا فرق بين الصورة الأولى الجملة
والصورة الثانية المنفصلة من حيث أن كلا منهما تتابع و اقتران لاحق بسابق ؟
فلو كانت الصورة الثانية هي التي تصور الواقع في اتصال حوادثه ، فما يزال التحليل

(١) راجع ملاحظات : Taylor, A.E., Elements of Metaphysics : ص ١٧١ وما بعدها .

التي قدسه هيوم للسببية قائماً بالنسبة إليها ، كما كان قائماً بالنسبة إلى « س » ،
و « ص » في إجمالهما ، ولم يغير من الموقف أن حشونا الفجوة القائمة بينهما
بحوادث صغرى نصل آخر السابقة بأول اللاحقة .

لكن الفلاسفة العقلين لا يرضيهم أن يجعل الأمر إلى صف من حوادث ،
ناخذ منها ما اطرد تناهيا لنقول عنها إنها هنا مرتبطة برباط السببية ؟ ويريدون
أن يكون هنالك نوع من اللات النسي اللامحسوس ينسبون إليه ارتباط الحوادث
بعضها ببعض ، وهو اللات الذي يبيح لهم أن يقولوا إن الرابطة بين السابق
واللاحق من الحوادث امر محتم ، فن أين جاءوا بفكرتهم هذه ؟ إنهم يحصلون
« السببية » مبدأ عقليا ليس هو بسببه اقتران الحوادث في التجربة ؟ ثم لا ينكرون
هذا الاقتران ، بل يقررونه كما يقرره التجريبيون سواء بسواء ، لكن التجريبيين
يقفون بالأمر عند هذا الحد ، أما العقليون فيمدونه إلى جذور ضاربة وراية في عالم
التهب ، ونك الجذور هي ما يطلقون عليه « السببية » بمعناها الميتافيزيقي ،
وما اقتران الحوادث في دنيا التجربة إلا علامة دالة على ما هو قائم هنالك في عالم
اللقولات ؟ العقليون والتجريبيون على السواء يلاحظون ما هو واقع ، فكلما
يرى العلاقة بين اتجاه الرياح وسقوط المطر ، لكنهما يمدان فيختلفان في أن
التجريبيين يكفيهم أن يقولوا إن هذا هو ما يقع ، وأما العقليون فيصرون على
إضافة ، إذ يقولون إن هذا هو ما « يجب » أن يقع ؟ والسؤال الرئيس هنا هو
هذا : من أين جاء العقليون بهذا « الوجوب » ؟ إن كل حصيلة من الخبرة هي
واقع وقعت على نحو معين ، وليس في تلك الحصيلة عنصر « الوجوب » ، فلئن
شهدت الرياح الشمالية الغربية مقبوعة بالمطر في الشتاء ، فلم أشهد معها كائناً ما كان
هو « الوجوب » التي « يضطر » الرياح والمطر أن يرتبطا على نحو ما ارتبطا ؟ إننا
لا نقول إن أمر الطبيعة فوض ، وآنها هي النزولات بجمل الرياح اللينة تستنج المطر
آناً ولا تستنبه آناً آخر مع تشابه الظروف كلها في الآنين ؟ بل نقول إن اطراد
التتابع بين الظاهرتين قد جاءنا العلم به من الملاحظة وحدها ، أي من الخبرة ،
ولا يسعنا إلا أن نقف بالأمر عند حد الملاحظة لا نمدوها ، وليس في هذه الملاحظة

التي أدركنا بها رأيا ومطراً ما يدل على « وجوب » ، بل كل ما فيها اطراف
الحديث وقع خلا .

وأحب لقارى أن يلاحظ الفرق بين جملة تصيف وجملة توجب ، فالفرق
واضح بين أن أقول إن النافذة مفتوحة وأن أقول إن النافذة ينبغي أن تكون
مفتوحة ؛ أما العبارة الأولى فتصف الأمر الواقع ، سواء جاء وصفها مطابقاً للواقع
فيكون صواباً أو غير مطابق له فيكون خطأ ، وأما العبارة الثانية فلا تصف شيئاً
بل تأمر سامعها أن يفعل كذا وكذا إن لم يجده مفعولاً ؛ وإذا كان هذا حكماً ،
فالكلمة الثالثة على أمر ، مثل « يجب » و « ينبغي » وما إليهما ليست بذات معنى
في عالم الأشياء ؛ فهناك في عالم الأشياء نافذة ، وهي على إحدى صورتين ، فإذا
هي مفتوحة أو مغلقة ، لكنه ليس هناك في عالم الأشياء شيء قائم بذاته اسمه
« يجب » أو « ينبغي » ، وعلى ذلك فكل جملة محتوية على مثل هذه الكلمة هي
جملة بنبر معنى واقعي ، مهما يكن لها بعد ذلك من سدى نفسي عند قائلها أو عند
سامعها ؛ وإذا فسرنا أن قول للفلاسفة العقلين من تنابع الأحداث إنه « يجب »
أن يتم على نحو ما يتم عليه هو قول بنبر معنى ؛ نعم إننا كثيراً ما نجري حديثنا
هنا الجري ، حتى الحديث الملقى ، فنقول إن الأحجار الملقاة في الهواء « لا بد »
أن تسقط بفعل الجاذبية ؛ وإن لواء النساب على سفح الجبل « لا مناص » من
انحداره إلى جوف الوادي ؛ وإن كل حي « يجب » أن يموت يوماً ؛ فنقول عبارات
كهنه لنصف بها ما قد طعننا الطبيعة إليه من طرائق سيرها ، لكننا إذ نقول
كلمات « لا بد » و « لا مناص » و « يجب » وما إليها ، فإنما نريد معانٍ مستقاة
من الخبرة ، وهي المعاني التي ترتد بالتحليل إلى اطراف في الوقوع ، أما إذا أراد بها
قائلها أوامر صادرة من أمر وراء الحوادث وخبرتنا بها ، كبداً السبية كما يفرضه
العقلون مثلاً ، فتدنى يكون الكلام خلا من المعنى .

ونسودقأل : ما مصدر هذا الخلط عند الفلاسفة العقلين بين أمرين :

الاطراف الملحوظة في اقتران الحوادث الواقعة ، والوجوب العقل الذي يظنونه قائماً
وراء الحوادث على عليها خطة سيرها ؟

مصدر الخلط عندم هو اختلاط الأمر بين ما نقوله استنباطاً من
مقدمات وما نقوله تسجيلاً لشاهدات ، فكلا القولين عندم من طبيعة واحدة ،
ولما كان القول من النوع الأول يقينياً دائماً ، أرادوا القول من النوع الثاني
أن يكون هو الآخر يقينياً كذلك ، لكن كيف والشاهدة معرضة لخطأ الشاهد
في تسجيل ما يشاهده ؟ هنا رام يضعون مبدأ عقلياً نجح ، الشاهدات نتائج حتمية
له ، فهناك المبدأ العقلي الذي يوجب أن تنزل الرياح الفلانية مطراً ، فإن رأيتها في
دنيا الخبرة قد أزلت مطراً كان ذلك نتيجة ضرورية للمبدأ العقل ، لا مجرد مشاهدة
لحظناها فسجلناها ، ولحظناها فيها اطراد الحدوث فجعلناها مادياً انتهت به فيما عسى
أن يقع في المستقبل إذا ما توافرت الظروف نفسها .

لو قصر الفلاسفة العقليون كلمة « ضرورة » أو « وجوب » على الحالات التي
تستدل فيها فكرة من فكرة لما أخطأوا ، فإذا كان الشك هو بحكم التعريف
شكل مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، فن « الضرورة » أن يكون ذا زوايا
ثلاث ، لأن هذه النتيجة مترتبة « حتماً » على تلك المقدمة ، ومصدر « الحتم »
و « الضرورة » هنا هو أن النتيجة تكرر للمقدمة ، وهي تكرر لها لأنها محتواة
فيها ، لكن ما هكذا يكون الأمر بالنسبة للحوادث التجريبية الواقعة ، لأن كل
حادثة مستقلة عن سواها ، ولا يتوقف قيام الواحدة على قيام الأخرى
« بالضرورة » ، بل كل ما في الأمر هو أننا نلاحظ اقتران حادثين اقتراناً مطرماً ،
فتتوقع للإطراد أن يدوم .

مصدر الخطأ عند الفلاسفة العقليين حين يصفون الملافة السببية بالضرورة
أو بالوجوب أو بالحتم ، هو نفسه مصدر خطئهم حين يفتشون اليقين في علمنا
بالطبيعة ، وذلك أنهم ينسبون ما يجدونه في العلوم الصورية من ضرورة ويقين إلى
ما يحصلونه بحواسهم من خبرات ، ولو تنبه القارئ إلى أوجه الاختلاف بين
الحالين ، لزال من طريقه كثير جداً من مشكلات الفلسفة التقليدية ، التي لم
تكن في حقيقة أمرها مشكلات بقدر ما كانت قصصاً في تحليل العبارات
ومضموناتها ، وعلى الرغم من أن قد فصلت القول في هذا الاختلاف الذي يميز

العلوم الصورية وبقينها من العلوم الطبيعية واحتمالاتها (راجع الفقرة الرابعة من الفصل السادس) إلا أنني أعود هنا إلى الموضوع نفسه عودة سريعة فأطلب إلى القارىء أن يقارن بين هاتين المبارتين : (١) أحد أطول قامة من محمود ، (٢) إذا كان أحد أطول قامة من محمود إذن فمحمود أقصر قامة من أحد — أطلب إلى القارىء أن يقارن بين هاتين المبارتين ليدرك الفرق بين جملة تخبر فتكون معرضة للخطأ ، وجملة لا تخبر بشيء وإنما تكرر المصدر في المعجز فتكون ضرورية اليقين ويستحيل عليها الخطأ ؛ فالجملة الأولى تخبر سامعها بأن أحد أطول قامة من محمود ، وهو خبر مستمد من مشاهدة الشخصين والمقارنة بينهما ، وقد يكون الناقل لهذه الشاهدة مصيأً فيما نقل أو مخطئاً ؛ وأما الجملة الثانية فلا تقول شيئاً عن الواقع وإنما هي تستنتج نتيجة من فرض ، فإذا فرضنا أن أحد أطول قامة من محمود إذن فهمكنك أن تقول هذه الحقيقة نفسها بصياغة لقوية أخرى تكون مرادفة للصياغة الأولى بحكم تعريفنا للألفاظ ومدلولاتها ؛ أو بعبارة أخرى فإن الشرط الثاني من المباراة نحصيل حاصل ، لأنه يحصل من المعنى نفس ما قد حصله السامع من الشرط الأول ، لا زيادة ولا نقصان ؛ إنك لا تستطيع أن تقول المباراة الأولى « أحد أطول قامة من محمود » إلا إذا خبرت العالم بمحواسك ، لكنك تستطيع أن تقول المباراة الثانية : « إذا كان أحد أطول قامة من محمود ، كان محمود أقصر قامة من أحد » نستطيع أن تقول هذه المباراة دون أن نخبر شيئاً إطلاقاً من العالم الخارجي ، بل دون أن يكون في العالم كله إنسان من البشر سواك ، لأنك بهذه العبارة لا تقر شيئاً بذاته من حقيقة معينة ، بل تذكر علاقة منطقية قائمة بين « أطول » و « أقصر » فهما ضدان وإذا صدق أحد الضدين نحم أن يكذب الآخر ، وللعلاقة التي نعبّر عنها كلمة « أطول » علاقة لاتماثلية ، بمعنى أنك إذا قرأت العبارة الواردة فيها هذه الكلمة من اليمين إلى اليسار ، استحال عليك أن تقرأها من نفسها من اليسار إلى اليمين ونظل محتفظاً بمعناها الأول نفسه ، فعبارة « أطول من ب » لا تساوي « ب أطول من أ » ولكي استخرج من العبارة الأولى ما يساوبها ، حين أقرأ بادئاً من اليسار ، وجب أن أضع مكان العلاقة ضدها .

كذلك قل في كل جملة تنبئ بنبأ عن الطبيعة حين تدارنها بجملة أخرى تذكر علاقة منطقية بين طرفين ولا تنبئ بشيء ، فستدّ لا يكون في الجملة الأولى ضرورة صدق ، على حين تكون الجملة الثانية ضرورة الصدق لأنها لا تنبئ بشيء كما تنبئ الجملة الأولى ؛ فمقارن بين قولنا : « الناز يقل حجمه إذا زاد الضغط عليه » وبين قولنا : « إنه إذا صدق القول بأن الناز يقل حجمه إذا زاد الضغط عليه فلا بد أن يكون الناز في هذه الأنوبة قد قل حجمه حين ازداد الضغط عليه » — ففى الجملة الأولى بقرر التكلم الطراداً مبنياً في ظواهر الطبيعة ، بقرر الطراداً بين زيادة الضغط على الناز وقلة حجمه ، مستمداً ذلك من مشاهداته ، لكن هنالك إمكان منطق أن يكون قد أخطأ الشاهدة وتسجيلها ، وإذن فلا ضرورة نحتم صدق هذا النبأ ، ومن حين أى سامع أن يطالب التكلم بإجراء تجربة تثبت صدق زعمه ؛ أما فى الجملة الثانية فالتكلم لا يورط نفسه فى إقرار حقيقة بينها عن الطبيعة ، بل يبنى نتيجة على فرض ، دون أن يدعى للفرض صدقاً ، فإذا صدق الفرض صدقت معه النتيجة ، لأن النتيجة ليست سوى تكرار ما جاء فى الفرض نفسه ، وإذن فعلى تحصيل حاصل ، ومن ثم فعلى ضرورة الصدق ما دامت مقدماتها قد فُرض فيها الصدق .

وهنا ببينه هو الفرق بين أى قانون من قوانين الطبيعة التى تثبت فيها اطرادات الظواهر ، وبين تطبيق ذلك القانون نفسه بعد ذلك على مواقف بينها ؛ ففى حالة القانون نفسه يكون العالم القائل بمثابة من ينبئ عن الطبيعة نبأ بروى به أن الظاهرة العلانية مطردة الوقوع مع الظاهرة العلانية بالنسبة الفلانية ، ولكل سامع الحق فى أن يطالب التكلم بإجراء التجارب التى تثبت صدق النبأ ، مما يدل على أن النبأ نفسه قابل لأن يكون باطلاً ؛ أما فى حالة التطبيق فنحن بمثابة من يقول عندئذ إنه « إذا » كان القانون الفلانى صادقاً ، فسيحدث كذا وكذا فى الموقف الفلانى ، فما هنا تكون النتيجة ضرورة الصدق لأننا نربطها على مقدمة فرضنا فيها الصدق .

هكذا يخطئ الفلاسفة العقليون حين يقولون « الضرورة » و « الوجوب »

من نتيجة القانون إلى القانون نفسه ، مع أن الفرق المنطوق واضح بين القانون ونتيجته ، فالأول تؤيده الشهادة ، وأما النتيجة فاستنباط منطوق صرف يصدق حتما مادام القانون مسلماً به ؛ أرايت - إذن - متى يعمور لنا ومتى لا يجوز أن نستعمل كلمة « لا بد » أو كلمة « لا مناص » أو كلمة « يجب » أو ما في معناها في السياق المنطوق ؟ إنه لا يجوز استعمالها مادامنا في المرحلة الأولى التي هي مرحلة التسميم من مشاهداتنا للطبيعة في قانون ما ، بحيث نقول إن كل « أ » هي « ب » فلا وجوب هنا ولا ضرورة ، بل هكذا شاهدنا « أ » « ب » مقترنتين بفير مختلف ، فسمنا هنا الاقتران في قانون ؛ لكن الضرورة والوجوب وما إليهما يكون حين نستنبط من القانون - على فرض التسليم به - نتيجة ما ، فإذا كانت كل أ هي ب ، وهذه الحالة المينة التي أنا بصدها هي أ ، إذن فهذه الحالة التي أنا بصدها لا بد أن تكون ب ؛ إذا كانت الحرارة تعدد الأجسام دائماً ، وهذه الحالة التي أنا بصدها الآن هي حالة جسم مريض لحرارة ، فلا بد أن يكون هذا الجسم قد تعدد بفعل تلك الحرارة .

ضرورة الصدق في العلوم الطبيعية - إذن - لا تكون إلا في النتائج التطبيقية لا في القدمات التي نستولدها هذه النتائج ؛ ولكن ما أسرع ما نخطئ . هنا فنظن أننا ما دمنا نقول من النتيجة المينة في الموقف المين إنها « لا بد » أن تكون على النحو الفلاني ، فكذلك نستطيع أن نقول « لا بد » هذه من القانون نفسه الذي اتخذناه مقدمة سلمنا بصوابها ورحنا نستنبط منها النتائج التطبيقية ؛ إلا ما أكثر ما نسمع من علماء الطبيعة أنفسهم ما يدل على نفورهم إذا ما أنبأناهم بأن قوانين الطبيعة « احتمالية » لا يقينية ، وذلك لأنهم ينقلون « وجوب الصدق » من النتيجة إلى المقدمة ، ينقلونه من التطبيق إلى القانون الذي نطبقه ، وقد فلت هؤلاء جيباً أن النتيجة المنطقية المستنبطة من أية مقدمات - صادقة أو غير صادقة - هي دائماً ضرورة الصدق ما دام استنباطنا لها سليماً ، أي مادامنا مكرراً في النتيجة نفس التي نقررها في المقدمات ؛ لكن ما هكذا تكون المقدمات ؛ التي نستمدّها من الشهادات والتجارب ، فلا استنباط هنا بكرر مقدمة في نتيجة ،

بل هنا وصف بصف وقد يصيب التصوير وقد يحلوه ، فات هؤلاء جيبا أنى
استطيع من مقدمات كاذبة في ذاتها أن أستنتج نتيجة « لازمة » الصدق « إذا »
سلنا بالمقدمات جاهلين أو متجاهلين ما فيها من كذب ، فلنا أن نقول مثلاً : إذا
كانت الجهاد كلما من ذوات الجناح ، وإذا كانت قطى هذه جواداً ، فعلى إذن
من ذوات الجناح ؛ هذه نتيجة « ضرورة الصدق » بنير شك لأنها مترتبة
منطقياً على مقدماتها ، ولكن ما الحكم في المقدمات نفسها ؟ ... قل هذا تماماً
في أى قانون طبيعى ونظيقه ، فإذا كانت أشعة الضوء تسير في خطوط مستقيمة
وإذا كان هذا النافذ من غرفتى شاماً من الضوء ، فهو إذن يسير في خط مستقيم ؛
هذه نتيجة « ضرورة الصدق » لأنها مستنبطة من مقدماتها ، ولكن ما هكذا
للمقدمات نفسها ، فكون أشعة الضوء تسير في خطوط مستقيمة أو في خطوط
منحنية أمر يحتاج إلى تجارب علمية تثبت أو تنفيه ، أى أنه قول بمحتمل فيه
الصواب كما يحتمل فيه الخطأ .

— ٤ —

إذا كان الاطراد الملحوظ بين ظواهر الطبيعة أمراً مرهوناً بالخبرة وحدها ،
دون أن يكون هناك ضرورة عقلية توجب وقوعه هكذا وتحم حدوده على نحو
ما يحدث ، فالذى ينرى الفيلسوف العقل أن يضيف إلى الأمر ما ليس فيه ،
فيضيف « ضرورة عقلية » حيث لا ضرورة ، ويضيف « وجوباً » حيث لا وجوب ؟
ما اتى بنرى أن يقول من ظواهر الطبيعة إنها « لابد » أن تقع على نحو ما هي
واقعة وأنها « يجب » أن ترتبط على الصورة التى تراها مرتبطة عليها ؟ إنه إذا
رأى « أ » مطردة الوقوع دائماً مع « ب » — كارتفاع الحرارة وتعدد الأجسام
مثلاً — فلماذا لا يقف عند حدود خبرته فيقول إن « أ » و « ب » مطردتان
دائماً في الوقوع ، فلا يضيف من عنده « وجوباً » لم يقع له في خبرته تلك ، بحيث
يقول إن « أ » لابد أن تتبعها « ب » ؟ .

لعل ما يرى الفيلسوف القلبي بهمنه الإضافة هو أن يلحق بزمام السكون إلى « عقل » بسببه كيف شاء ، لأنه إذا كانت الظاهراتان المتردتان في تلازم الوقوع أمراً واجب الحدوث وضروري الصدق ، كان لابد لهذا الوجوب من موجب ، ولهذا الضرورة من عقل من « لما السبق للتي لا مندوحة عن السير بمقتضاها » وإذا شئت فقل في تاريخ الفكر إلى « نيوتن » من جهة و « كانت » من جهة أخرى ، تر الأول قد جعل الأمر في قوانين الطبيعة حراً محتوماً وضرورة عقلية لا مندوحة عن قياسها ، فجاء الثاني يفلسف هذا الاتجاه العلمي نفسه فيسأل سؤاله المشهور : كيف أمكن لما عليه العقل من ضرورات أن يكون هو نفسه ما يقع في عالم الطبيعة من حوادث ؟ أو ببساطة يبررها دارسو الفلسفة : كيف أمكن لتقنية الطبيعة أن تكون قبلية وتركيبية في آن معا ؟ إنه لا جناح على « كانت » أن يسأل سؤاله هذا وأن يحاول منه الجواب ، لأنه صدق يردد العلم الطبيعي السائد في عصره وهو العلم كاخلفه نيوتن ، فلم يكن مغفولاً أن يقول العلم شيئاً عن الطبيعة وأن يقول الفلسفة في العصر نفسه شيئاً آخر .

فإذا كانت الفلسفة سدى للعلم في العصر الواحد ، كان علينا أن نضع نصب أعيننا علم الطبيعة في القرن العشرين إذا أردنا أن نفهم ما يقوله الفلاسفة المعاصرون في منطق القانون العلمي .

إنه من سوء الحظ أن تجمع لكلمة « قانون » عدة معان مختلفة فيما بينها أشد اختلاف ، فإدى ذلك إلى خلط في التفكير لا حد له ، فهناك القانون الذي يستنه الحاكم رجته فيكون بمثابة أمر بمصدره لهؤلاء حتى يرسم لهم ما يجوز فعله وما لا يجوز ، فإذا شرع الحاكم — مثلاً — ألا يزيد سعر الأقمشة من البرتنال من خمسة قروش « وجب » على البائع ألا يجاوز هذا الحد الأقصى ، ومعنى « الوجوب » هنا هو أن الحاكم قد أمر وعلى المحكوم أن يطيع ، ولما كنا نستخدم كلمة « قانون » في الطبيعة ونظائرها ، كما نستخدمها في الحاكم وأوامره لرجته ، فقلنا نحن « الوجوب » من هذا المجال الاجتماعي إلى ذلك المجال الطبيعي ، ففرقنا في الخطأ ؛ فنقول — مثلاً — إن الماء على سفح الجبل لا بد أن ينحدر إلى أسفل ، ثم ننظر

إن هناك أمراً قد أمر وعلى الماء أن يطعم ، كما يأمر الحاكم وعلى الرمية أن
تسبح بالأمس ، وبهذا نخلط بين معنيين لكلمة واحدة — كلمة « قانون » —
كان يجب أن يكونا واضحين في اختلاهما البعيد ، فالقانون في حالة الحاكم ورجيته
وأمراً ، والقانون في حالة الطبيعة وظواهرها « وصف » فإن استغنينا كلمة
« الوجوب » في الخالقين كان ذلك أيضاً بمعنيين مختلفين ، فالقانون التشرىسي
« يجب » أن يطاع وإلا تعرض الناس للعقاب ، وأما حين نقول من القانون
الطبيعي إنه « يجب » أن يسرى ، وأن الظواهر « يجب » أن تسير على مقتضاه ،
كان معنى الكلمة هنا هو « هكذا تسير الأمور » كما لا حظناها ، فلا أمر
هناك ولا مأمور .

حين يصوغ عالم الطبيعة قانوناً من قوانينه ، يصف به أطوار الحدوث بنسبة
مينة بين ظاهرتين أو أكثر ، يكون بمثابة من يقول : « إذا حدث كذا فلن
كذا يحدث دائماً » ، قوله مثلاً من التيار الكهربائي إنه بسبب انحرافاً في
الإبرة المغناطيسية معناه أن الشاهدة قد دلت على أنه إذا كان هناك تيار كهربائي
انحرفت الإبرة المغناطيسية بغير تخلف .

فلا فرق بين ما يقع مصادفة وما يقع وفق قانون إلا أن الاطراد في الحالة
الثانية لا يتخلّف على حين أنه في الحالة الأولى قد يظهر وقد يختفي ؛ فلو حدث
مرة أن ظهرت على شاشة السينما صورة انفجار شديد ثم حث في الوقت نفسه
أن اهتزت الأرض فملا برزّال (كما قد تصادف حدوث ذلك فعلاً ذات مرة) ،
عدداً الأمر اتفاقاً بالمصادفة لأنه لا يحدث هذا الاقتران بين الحادثتين دائماً ،
ولو اطراد حدوثه دائماً وبغير تخلف لجلنا قانوناً كأي قانون آخر من
قوانين الطبيعة .

إنه لا إلزام في الطبيعة ولا وجوب إذا كان معنى الوجوب تنفيذ مأمور لأمر
أمر ، وكل ما في الأمر اقتران بين الحوادث بطرد أو لا بطرد ، فإن اطراد كان
قانوناً وإلا فهو من قبيل المصادفة التي لا يركن إليها في الحكم على الحالات

المستقلة ! وإنما نحن للشرع رأينا لأنفسنا إرادة تفعل هذا وفذاك ، ففعلنا فعل الطبيعة بفعلنا ، وجعلنا لها مريداً يريد لها أن تفعل كذا وألا تفعل كيت .

لو كان القانون المسمى صامداً بحكم الضرورة المنطقية ، لا يحكم أطراف الموجود ، لكن ففعله مستحيلة استعصاة منطقية كذلك ، ففعل القانون الطبيعي تقيده مستحيل من الوجهة المنطقية ؟ كلا ، ففعل أى قانون طبيعي ممكن مثلاً ، وغاية ما في الأمر أن هذا التقييد لم يحدث ، وعرق بمهد بين الحالتين ! ولنضرب للمسمى الذى يزيد مثلاً من العلم الطبيعي الحديث ، لنضرب له مثل القانون الذى يسمى بالقانون الثانى للديناميكا الحرارية (١) ، والذى مؤلفه أن الحرارة تنقل دائماً من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل حرارة ، ولأن العكس لا يحدث أبداً ، فلا يحدث أبداً أن تنزع قطعة من الثلج في كوب من الماء فينقل للبرودة من الماء إلى قطعة الثلج لتزديدها برودة ولتزيد الماء بذلك حرارة ، إنه لا يحدث أبداً أن تنزع قطعة من الحديد المحترق على قطعة من الحديد البارد فينقل من الحرارة القليلة الموجودة في القطعة الباردة إلى القطعة الحارة فتزيد بها حرارة بينما تزيد الأول برودة ! بل الذى يحدث دائماً هو أن تنقل حرارة الماء إلى الثلج

(١) القانون الأول هو القانون الثالث بأن الطاقة لا تزيد ولا تنقص ، بل تحفظ بغيرها ، فقد تحول من نوع إلى نوع ، كأن تحول مثلاً من حرارة إلى حركة ، لكن المقدار يظل كما هو ، فالأمر شبه بالسبوق الذى قد يحول ما عنده من نلود إلى أنواع مختلفة ، فهذه الثلج الكبيرة إلى قطع صغيرة أو يهد الثلج الصغيرة في قطع كبيرة ، لكن المثلث يظل واحداً .

وبناء على قانون حفظ الطاقة مثلاً ، يميز أن تنزع قطعة من الحديد الساخن على قطعة أخرى من الحديد الأقل حرارة ، فتنقص القطعة الأولى بمصر حرارة القطعة الثانية ، بحيث تزيد حرارة الأول وتقل حرارة الثانية ، ومع ذلك يظل مقدار الحرارة في القطعتين كما كان في البداية .

لكننا نلاحظ أن انتقال الحرارة يكون دائماً في اتجاه واحد ، وهو اتجاه يسير من الأكثر حرارة إلى الأقل حرارة ، ولذا أطلق على هذه الظاهرة اسم القانون الثالث للديناميكا الحرارية .

البارد حتى يتعادلا ، وأن تنتقل حرارة الحديبة الحساسة إلى الحديبة الباردة حتى يتعادلا أيضاً ، وهكذا قل في كل حلة يحصل فيها جسم أكثر حرارة بجسم أقل حرارة ، فإن الحرارة دائماً تسير من الأحرار إلى الأبرد ، فلماذا ؟ لماذا لا يحدث العكس ؟ جوابنا هو : هكذا لا سطنا الطواهر كيف تحدث ، بلطنا ما قد اطرد حدوثه في ملاحظتنا قانونا ، على الرغم من أن النقل الصرف لا ينفى حدوث العكس .

ولشرح ذلك نقول : إن مقدار الحرارة في جسم ما متوقف على حركة ذراته ؛ ولما كانت هذه الذرات مختلفة السرعة في حركتها ، كانت حرارة الجسم متوقفة على « متوسط » تلك السرعات المختلفة ، فكلما زاد هذا المتوسط ازدادت حرارة الجسم ، وكلما قل قلَّت ؛ والذي يحدث عندما يمس جسم حار جسماً أقل منه حرارة ، هو التقاء مجموعتين من الذرات ، فجموعة متوسط السرعة في أفرادها أكثر من متوسط السرعة في أفراد المجموعة الثانية ؛ فإذا تكون نتيجة هذا الصدام بين المجموعتين ؟ إن الذرة البطيئة إذا ما اصطدمت بذرة أسرع منها ، فصالح احتمالان : إما أن تزيد سرعة البطيئة وتقل سرعة السريعة حتى يتعادلا ، أو أن تفقد البطيئة بعض سرعتها فتزداد بطئاً ، وتكسب السريعة سرعة تضاف إلى سرعتها فتزداد سرعة ؛ لكنه على الرغم من أن كلا من الاحتمالين جائز الحسوث ، إلا أن « الإحصاء » قد دلَّ على أن تعادل السرعة بين البطيئة والسريعة أقرب جداً إلى الوقوع من أن تزداد البطيئة بطئاً وتزداد السريعة سرعة ؛ وعلى ذلك بلسنة الحرارة هو أن التقاء جسم حار بجسم أقل حرارة يميل بالحرارتين المتفاوتتين نحو التعادل ، وهكذا قد دلت المشاهدات ، على الرغم من جواز حدوث العكس ، وهو أن تزداد حرارة الحار وتزداد برودة البارد .

وتزيدك توضيحاً فنقول إن مجموعتي الذرات ، المجموعة السريعة في متوسطها التي تكون الجسم الحار ، والمجموعة البطيئة في متوسطها التي تكون الجسم البارد ، حين يمتزجان بالتقاء أحدهما بالآخرى ، فتكونان أشبه شيء بمجموعة أوراق اللعب : المجموعة الحمراء ، والمجموعة السوداء ، فهاتان المجموعتان بادئ ذي بدء تكونان

مستعدين ، فالجواء على حدة والسوداء على حدة ، لكن أبداً في « تنقيط » الأوراق وبرزجها بعضها في بعض ، وأنفس في هذه العملية ما شئت أن تفسر ، فكل يجوز أم هل يستحيل أن تعود المجموعتان كما كانتا أول مرة ، فالجواء على حدة والسوداء على حدة ؟ ذلك بالطبع ممكن ، لأن هذه الحالة إن هي إلا حالة من حالات أخرى تعد باللايين ، غير إن إمكان حدوثها قليل الاحتمال إلى درجة نريد لها أن تقول إن شج أوراق القلب بعضها في بعض سيظل يشتر الأحرار في فصوص الأسود ولن يعود للنظام إلى حالته التي كان عليها أول الأمر أبداً ، إن مثل هذا الرجوع غير مستحيل « مثلاً » ولكنه مستحيل تجربة وإحصاء — وهكذا على في القانون الثاني للديناميكا الحرارية التي يقرر أن الحرارة تنقل دائماً من الأحرار إلى الأبرد ، وأن جها مجموع القدرات المنطوق للسرعة على حالهما ، بحيث تظل للديناميكية السريعة مجتمعة معاً والبطيئة مجتمعة معاً ، أمر إن لم يكن مستحيلاً « مثلاً » فهو مستحيل تجربة وإحصاء .

هكذا الحال في قوانين الطبيعة كلها ، فهي نتائج استخرجها عن الملاحظات على سبيل الإحصاء لا على سبيل القاطع واليقين ، ونهضها إن لم يكن مستحيلاً من الوجبة المنطقية الخالصة ، فهو مستحيل على أساس التجربة وما دلت عليه ، أخذ وما نصفه على الهواء ونصفه الآخر خلاه مفرغ ، وبين النسخين جازر ، فالخا يحدث لو تم الحاجز ؟ الجواب الذي يتفق مع قوانين الغازات في علم الطبيعة هو ، سينتشر الهواء في النصف للفرغ ، بحيث يملأ انتشاره في نصف الزوا على السواء ؛ لكن هل يجوز أم هل يستحيل أن تنقب الحاجز ومع ذلك يظل الهواء في مكانه لا يتسلل إلى النصف المفرغ ؟ إن ذلك ممكن « مثلاً » ولكنه غير ممكن تجربة وإحصاء ، فبقاء الهواء معجباً في نصف السكان وتاركاً نصفه الآخر خلاه مفرغاً إن هو إلا حالة من حالات أخرى كثيرة جداً كلها جازر في طريقة توزيع كمية الغاز في السكان ، لكن احتمال وقوع هذه الحالة الواحدة دون بقية الحالات هو كاحتمال أن تعود أوراق القلب أثناء عملية « التنقيط » إلى نظامها الأول ، فهو احتمال ممكن الوقوع من الناحية المنطقية لكنه مستبعد من الناحية الإحصائية .

هل يستحيل أن تصبح لعداً فإذا دور القاهرة كلها قد احترقت ، كل دار منها احترقت لسبب غير السبب الذي احترقت له الأخرى ؟ هل يستحيل أن تصبح عدواً فإذا كل سكان القاهرة موت ، كل منهم قد مات لسبب يختلف من السبب الذي أدى إلى موت الآخرين ؟ كل ذلك يحصل من الوجهة المنطقية ، لكنه مستحيل من الوجهة الإحصائية التجريبية . . . وهكذا كل قانون طبيعي ، فهو إجمال إحصائي لما يقع ، فلهذه يحصل مطلقاً ، لكنه مستبعد تجربة وإحصاء .

وقد يقول لائل : وماذا علينا أن يقال من القانون الملى إنه ضروري الصدق ضرورة مطلقة جرباً مع الفلاسفة المتكلمين ، أو أن يقال إنه يحصل الصدق على أساس تجريبي إحصائي جرباً مع جماعة التجريبيين الملمين ، ماذا علينا من مثل هذا الاختلاف إذا لم يكن من نتيجته عدم انطباق القانون عند تطبيقه ؟ إذا كان القانون الملى سادة دأماً من حيث التطبيق الملى ، فقل بعد ذلك ما شئت في تفسير ذلك الصدق ، أهو من إسله المطلق أم هو من ترجيح الخبرة والإحصاء ؟ قد يقال ذلك ويكون القائل مبرراً العملية ، لكن الفرق بين جدأ من الوجهة النظرية بين رجل يأخذ بضرورة الصدق في القوانين الطبيعية وآخر يأخذ بإحتمال ذلك الصدق ؟ الفرق بين جدأ في النظرة التي يكونها كل من الرجلين ، فيينا الأول يقبل على العالم وكأنه قد أقبل على حقيقة سكونية قد فرغ صانعها من صناعتها وأعد لها قواعدها فلم يعد أمل في تغيير ما قد كان ولا في ارتداد جديد بعد قديم ، ترى الثاني في النهاية يكون لنفسه رأياً عن العالم بأنه تطوري حركي لا حد لمكانه ، ولا نهاية لسيره وأوجه لمخاطبه .

الفصل الحادى عشر

من الكيف إلى الكم

- ١ -

الجانب الكيفى من الشيء هو ذلك الذى تنطبع به حواسنا انطباعاً مباشراً ،
فبباض هذه الورقة التى أمامى « كيف » ، لأنه صفة أدركها بحاستى إدراكا
مباشراً ، والألم الذى أحسّه فى معدى « كيف » ، وكذلك طعم الطعام وأريج
الزهره ؛ كل هذه « كينيات » لأنها من الأشياء جوابها المدركة بالحواس إدراكا
مباشراً ؛ وحين يتحدث المتحدث عن شىء من ناحية الكيفية ، فإنما يتحدث
عنه من حيث وقع على حواسه ؛ لكن ما هكذا يكون الحديث عن الشيء من
ناحية كينته ومقداره ، فها هنا لا يكون الوقع الحسى هو مدار الحديث ، فإما بعد
الفرق بين أن أنظر ببصرى إلى الطيف الشمسى وأرى ألوانه من الأحمر فى طرف
إلى البنفسجى فى طرف آخر ، وبين أن أنظر إلى قائمة متدرجة من أرقام هى
الأرقام العالقة على أطوال الموجات الضوئية فى الألوان المختلفة ، فلو أن للطيف كما
ينطبع بها بصرى « كيف » وأما أطوال موجات الضوء التى تحدث تلك الألوان
فى حاسة البصر ، فبى « كم » ، وكلا الكيف والكم هنا طرفان لظاهرة
واحدة : طرف ذاتى خاص بصاحب الإحساس ، وطرف موضوعى خارج عن
حاسة الرأى الفرد ، ومعرض أمام كل راءٍ آخر على حد سواء ، فلو نظر شخصان
إلى بقعة حمراء مثلا ، قد يختلف إدراكهما لها حسب اختلافهما فى حاسة البصر
عند كل منهما ، وهكذا قد يختلفان فى « الكيف » ، لكنهما لا يختلفان
— إلا فى حدود ضئيلة — إذا مداما إلى قياس السافة بين نقطتين ، أى قياس
طول الموجة الضوئية التى منها ينشأ إحساس الرأى باللون الأحمر ؛ إنهما لا يختلفان

هنا لأن للدار عندئذ لا يكون الحاسة الحاسة وما نطعم به ، بل يكون العلاقة بين
الساعة المقبسة والوحدة القياسية التي يتصل بها ، وإدراك العلاقة بين شئين
لا يكون موضع اختلاف باعتر الذي يكون إدراكنا للشئين نفسيهما موضع
اختلاف بين المدرسين .

إنه إذا وضع شخصان أصابعهما في ماء ساخن ، وأحسوا الحرارة بحاسة
اللس عند كل منهما ، كان ذلك عندهما هو إدراك الجانب الكيفي من الحرارة ،
وإنفاقهما عندئذ على مقدار حرارة الماء إما يكون على وجه التقريب لا على وجه
الدقة ، بل إنهما قد يختلفان بحيث يجد أحدهما حرارة الماء محسوسة على أصابعه ،
بينما يجدها الآخر أحر من أن تحتلمها الأصابع ، لكن هذا الاختلاف يزول ،
وبقرب بينهما الاتفاق من درجة التطابق الكامل ، إذ هما معا في إدراك الحرارة
إلى جانبها الكمي لا الكيفي ، فتماما بقياسها بمقياس يرتفع منه عمود من الزئبق
حتى يحاذي بقمته خطاً مرسوماً ذا رقم معلوم ، اسطُلع على أن يكون حالاً على
مقدار الحرارة في الجسم المقبسة حرارة ، وكذلك إذا حمل شخصان حجلاً مائناً
على الصواب ، فإنهما يحسان ثقله إحساساً متشابهاً مباشراً ، ومن ثم يكون إدراكهما
لثقل الثقل إدراكاً كمياً ، ولا يكون بينهما اتفاق عليه إلا على سبيل التقريب ،
بل هما قد يختلفان ، بحيث يستخذه واحد ويستقله الآخر ، أما إذا هما إلى إدراك
الثقل إدراكاً كمياً لا كيمياً ، بأن يضا الجسم القيس على ميزان يبين بوزنه
الشبهة إلى خط مرسوم على لوحه كم يكون ذلك الثقل المراد قياسه على وجه
الدقة ، عندئذ ينصم الخلاف بين الشخصين حول وزن الجسم ، حتى وإن ظل كل
منهما على إدراكه الكيفي الأول .

هكذا يكون الفرق بعيداً بين إدراك الناس للأشياء من جوانبها الكيفية
وإدراكهم لها من جوانبها الكمية ، فالظاهرة التي ندركها إدراكاً كمياً هي
بهيبة الظاهرة التي ندركها بالحواس إدراكاً كيمياً ، لكن الإدراكين يكونان
من وجهتين مختلفتين للنظر ، فالضوء الذي أراه بعيني ساطعاً على الأجسام هو نفسه
الضوء الذي يقبس بالم الطبيعة سرعته وزوايا سقوطه وزوايا انعكاسه ، لكنني في

إدراك الباشء للضوء لا أرى سرعة ولا زوايا ، بل إن لا أرى « شعاع » من
الضوء كالشعاع الذى يقول طلاء الطبيعة لهم يتنبون سرعة انتقاله وزاوية
سقوطه وانكساره ، لأن ما أراه إذ أتى منى على الأشياء المحيطة به حين يكون
هناك ضوء ، هو مساحت منبئة ، لا خطوط كالخيوط الرقيقة التى يستعصها
الطلاء فى مثلهم ليجروا عليها عمليات القياس — أعود فأقول إن الظلمة التى
تدركها إدراكا كخفا من وجهة نظر ، هى هى نفسها التى تدركها إدراكا كخفا من
وجهة نظر أخرى ، فليس هناك ملان أو طيقتان : إحداهما المحسوس تدرك
كبنيتها ، والأخرى للطلاء يتصورها ليضبطوا كتابتها : بل إن العالم واحد
والطبيعة واحدة ، زاهيا من هنا فلذا هى « كيف » وزاهيا من هناك فلذا
هى « كم » .

وواضح أن الإنسان يبدأ طه بالأشياء بإدراك كفياتها ، ثم لا يأتى إدراك
لكياتها إلا فى مرحلة متأخرة : فالطفل يدرك حرارة الجسم الحار قبل أن يعرف
أن هذه الحرارة تماس بالمرجبت ، ويدرك ثقل الأجسام الثقيلة قبل أن يعرف أن
هذا الثقل يقاس مقلره بميزان ، ويدرك اللون الأخضر فى الشجرة والأصفر
فى البرتقالة قبل أن يعرف أن الألوان كلها إنما هى موجبت من الضوء تختلف
أطوالها فتختلف نوحها تبعاً لثقل ، وهكذا : وحى حين يبدأ الإنسان فى إدراك
الكيت ، فإن ذلك الإدراك صنفه يكون فى مرحلة تحريية ظلمة ، قد يلم أن
هذا الحبر « أثقل » من ذلك ، وأن الأشجار هنا « أكثر » من الأشجار هناك
وأن طينه بالأس كان « أقل » من طعامه اليوم ، وأن الحرارة خارج كفه
« أكبر » منها داخله... هذه كلها إدراكات كمية ، ولكن بتقصها لضبط الحقيقة .

وواضح كذلك أن الإنسان كلما ازداد بالأشياء طمًا ، ازداد معرفة بالطرائق
التي يمكن أن يستعصها لضبط القادير الكمية ضبطا دقيقا بدرجات بسيطتها
لك ، فلا يبرء منه أن يقول إن هذا الجسم « أثقل » من ذلك ، بل يبرء أن
يلم الفرق بين الثقلين بنفسه دقيق ، ولا يقتنه أن يقول عن الحرارة خارج للكف
لها « أكبر » منها داخله ، بل يبرء أن يلم كم هى على وجه الحقيقة هنا وكم هى هناك .

وقد ألفنا قياس بعض الظواهر إلخاً أنسنا البقرة للطنية التي جلت
فلك القياس ممكناً ؛ لكن حبل حاة واحدة من حالات القياس الكسني تحليلاً
مربها ، لتدرك طبيعة الموقف ، وخذ قياس الحرارة مثلاً ؛ إنك تضع الترمومتر
ملاصفاً للجسم المراد قياس حرارته ، فيرتفع فيه عمود الزئبق ، فتقرأ الرقم الذي
يلته العمود في ارتفاعه ، وتقول عنه إنه درجة الحرارة المراد قياسها ، ظاناً أن
الأمر طببي فلا غرابة فيه ولا إشكال ؛ وقانك — أولاً — أننا نحن الذين وضعنا
هذه الأرقام على الأنبوبة الزجاجية ، وأننا نحن الذين اخترنا أن يكون الصفر في
ناحية والمائة في ناحية أخرى ، وأن قسم ما بينهما لك درجت متساوية ، وأن
الذي أفرأنا بذلك ظاهرتان طبيعتان اخترناهما جزافاً لتكون إحداها مقابلة للصفر
على مقياسنا ، ونكون الأخرى مقابلة للمائة على مقياسنا ، وهاتان الظاهرتان هما
تجمد الماء من جهة وفليانه على مستوى سطح البحر من جهة أخرى ؛ فكأنما
قلنا لأخضنا : تعالوا نتخذ من هاتين الظاهرتين مقياساً لقيس به الحرارة في سائر
الأجسام ، تماماً كما يقول الناس لأنفسهم في دنيا الاقتصاد : تعالوا نتخذ ما عندنا
من الذهب مقياساً نقيس به قيم سائر الأشياء المعروضة للبيع والشراء ؛ لكن كما
إن اختيار الذهب مقياساً لقيس به كان جزافاً ، وكان يمكن — وقد أمكن فلا — أن
يتخذ أساساً غيره في تقييم الأشياء في دنيا البيع والشراء ، فكذلك كان اختيارنا
لظاهرتين طبيعتين من بين ألوف الألوف من الظواهر ، لتكونا طرفين على مقياس
نسطنه لتقابل به بين سائر الأشياء من حيث مقدار حرارتها ، أمراً جزافاً ،
اخترافاً لسهولة لا لأنه أمر لا محيص عنه ؛ ثم قانك — ثانياً — أننا حتى بعد
اختيارنا للظاهرتين اللتين نجعلهما طرفين للقياس ، فلازلنا بحاجة إلى اختيار
جزاف آخر : فأى مادة من بين مواد الطبيعة الكثيرة أختار لأجعل تأثرها
بالحرارة مقياساً لتأثر سواها ؟ أى مادة أختار لالامس بينها وبين الماء التجمد ، ثم
الامس بينها وبين الماء الذي ينزل عند مستوى البحر ، بحيث أرى إلى أى حد
تتشكل في الحالة الأولى وإلى أى حد تتعدد في الحالة الثانية ، فأجعل الحالة الأولى
سفرأ والحالة الثانية مائة ؟ أأضرب نقطة من النحاس مثلاً ؟ إنها عندئذ تنكسر

وتتعدد بمقادير يتصنف على البين رؤيتها في بئر ؟ إذن فلا تبحث عن مادة يسهل انكائها وتعددها بدرجة ملحوظة للبين ؟ وسرطان ما وقت على الزئبق ؟ فلو وضعت من الزئبق قطرة في أنبوبة ضيقة من زجاج ، ثم لامست بين هذه الأنبوبة وبين أي شيء آخر ، وكان هناك فرق بين حرارة الرشق وحرارة ذلك الشيء ، فسرطان ما تؤثر حرارة هذا الجسم في الزئبق تمعداً أو انكماشاً تأثيراً يسهل رؤيته ؛ فليس ثمة - إذن - ما يحتم علينا أن يكون الصفر والمائة مقابلين للماء في تحمده وفليانه ، ولا ما يحتم علينا أن يكون الزئبق هو السادة التي نجعل مفسداً تمعدوما بالحرارة هو القياس الذي نقيس به درجة الحرارة في سائر الأجسام ؛ إنما الأمر كله اختيار جزائي ، وجدناه مفيداً فاستعملناه .

أرجو من القارئ أن يلاحظ بأنه إذ وضع مقياس الحرارة في الماء الساخن ، فيتعدد عمود الزئبق في المقياس ، فلماذا هو ليداء جسمين : زئبق وماء ، كلاهما على حرارة مئونة ، وما اختارنا أن نجعل اعتماد إحدى المادتين وسيلة نقرأ بها كمية الحرارة في السادة الأخرى إلا لقرلرنا لا أكثر ولا أقل ، وكان يمكننا أن نتخذ قراراً آخر ، كأن نقرر مثلاً أن نضع قطرة من الحبر المحض في الماء الساخن لننظر متى بقت ، ثم نجعل طول المدة اللازمة لاختفاء دالة على مقدار حرارة الماء ؛ كان يمكن أن نقرر أية وسيلة شئنا ، فلذا كنا قد قررنا أن نجعل تعدد عمود الزئبق مقياسنا ، فافاك إلا لسهولة استعمال هذا المقياس ؛ وقدّر لنفسك بعد ذلك مدى السهولة العملية التي كان لابد من وجودها عند من استطاع هذه الطريقة المئونة في قياس درجات الحرارة ، فجاء الناس من بعده وأخذوا عنه طريقته ، وراحوا يهذبونها ويزيدون من دقتها ؛ ولولا الوقوع على مقياس كهذا ، لظل الناس حتى اليوم يقيسون حرارة الأجسام بلهسا ، فيختفون أو يتفقون ما شاء الله لهم من اختلاف أو اتفاق .

فهل يمكن للإنسان أن يستطيع لكل إدراك كبنق وسيلة يقيس بها الجانب الكمي قياساً بين مدى التفاوت في الدرجة قياساً مضبوطاً دقيقاً ؟ هل يمكن له أن

بمطاع مقياساً بقبس به درجات « الشجاعة » ودرجت « الذكاء » ودرجت « الصديق » وغير ذلك كما يقبس درجات « الحرارة » ودرجت « الثقل » ؟
وللاحظ القارىء هنا أن قد جاء يوم — لا أقول يوماً قبل التاريخ ، ولا يوماً في المصور البدائية الأولى — بل هو يوم من معمود امكر الزاهية الزاهرة ، قد جاء يوم لم يكن فيه كبير فرق عند الملائسة اليونان بين الحرارة والبرودة وما بينهما من تناد ، وبين الشجاعة والحيث ، والفضيلة والرذيلة ، والذكاء والغباء — فكل هذه عندم أصدقاء من أمثالها فتكون معارف الإنسان ، فلم تكن « الحرارة » بأبهر قياساً كبراً من « الشجاعة » ؟ فلو رأينا المسلم الطبيعي في نفسه قد تناول بعض هذه المدركات دون بعضها الآخر ، تناولها بالضبط الكميّ الدقيق ، بعد أن كانت مدركات كيفية تدرك بأضدادها ، أميكون محالاً علينا أن نعدّ مجهودنا بحيث يشمل هذا الضبط الكمي سائر مدركاتنا الكيفية جميعاً ؟ أم كتب على بعضها أن تنف عن مرحلتها الكيفية لتجاوزها ، فتظل بين أيدينا موضع اختلاف لا ينحسم وظل نقول منها إنها مجال للبحث العلمي ؟ .

إنه يقال إن الفلسفة أول أمرها كانت تضم إلى حضنها كل ضروب المعرفة ؛ ثم أخذت فروع من هذه المعرفة نستقل من أمها الأول فتكون علوماً خاصة قائمة بذاتها ؛ بحيث لم يبق للأمم من أبنائها الأولين إلا عدد قليل ، إذ بقيت لها للثنا فيزيقا ، والأخلاق والمنطق ، وذهبت عنها علوم الطبيعة من فلك وحكبياء ونبات وحيوان وغيرها ، وهناك اليوم صراع قائم يحاول به علمان جديان أن ينسلخا من حضن الأم الروم ، وهما علما النفس والاجتماع ، فإزال هذان جزءاً من الفلسفة عند بعض ، وجزءاً من العلم عند بعض آخر ، وشبهاً بين بين عند بعض ثالث ؟ ونفسر ذلك كله هو في انتقال الإنسان من مرحلة العلم الكيفي إلى مرحلة العلم الكمي ؛ فلما كانت العلوم كلها كيفية ولا وسيلة هناك لضبط الكميات ، كانت العلوم كلها أجراء من بدن واحد هو الفلسفة ؛ ثم حدث بعد ذلك لبعض جوارب المعرفة أن ينضبط اضبطاً كميّاً ، فكان معنى ذلك أنه استقل عن الفلسفة وقام وحده علماً ، ولبثت أنواع من المعرفة حتى يومنا لا ندرى كيف لمثل السهل

إلى تقديرها الكمي ، كالفضيلة والجمال والحق والنفس والخلود وما إلى ذلك ،
ظهرت إلى يومنا فلسفة : وأما علم النفس والاجتماع ، فلائهما قد وقفنا بعض
التوفيق إلى حساب ظواهرهما حساباً كياً ، مهما علمان مستقلان من الفلسفة
بمقدار ما وقفنا ، وما بعد جزئان من الفلسفة بمقدار ما أخفقا .

إنني إذا نظرت إلى الفكر الإنساني في تطوره وتقدمه ، أراه في سير ثابت
ينقل به من مرحلة الإدراك الكيفي إلى مرحلة الإدراك الكمي لظواهر العالم ،
قد كانت ظواهر العالم عند أرسطو - مثلاً - تقسم أنواعاً أنواعاً ، بحيث لا يجوز
لظاهرة تندرج تحت نوع ما أن تندرج في الوقت نفسه تحت نوع آخر ومن ثم
نشأت عند فلاسفة اليونان مشكلات غريبة ، فهل يكون الشيء الواحد - مثلاً -
حاراً وبارداً في وقت واحد ؟ ذلك مستحيل في حكم المنطق ، لأن الضدين
لا يصدقان معاً ، لكن الماء الفاتر حار بالنسبة للماء الثلوج ، وبارد بالنسبة للماء
التي يبل ، فكيف أمكن لهذا الماء المعين أن يحكم عليه هو نفسه بالحرارة
والببرودة معاً ؟ كان هذا هو الموقف عندما كان إدراك الحرارة والبرودة أمراً
كيفياً ، لكن انظر ماذا حدث لهذه المشكلة نفسها بعد أن تحول إدراكنا
للحرارة من الناحية الحسية إلى إدراك كمي ؟ فأولاً - لم تعد الحرارة والبرودة
نوعين من الكائنات ، بل هما ظاهرة واحدة وإن تفاوتت درجاتها ، قالوا الثلوج
فوق حرارة كالماء التي يبل ، وكل ما في الأمر اختلاف في درجة هذه الحرارة ،
فهي صفر في الحالة الأولى ومائة في الحالة الثانية ؟ ولو قلنا عن ماء معين إن درجة
حرارة ٥٠ مثوة ، لا أصبح لكلامنا معنى إذا قلنا : كيف أمكن لهذه المحسين
أن تكون أكبر من الصفر وأصغر من المائة .

وإنما رأيت آتياً ما يزالون يقسمون لك الكائنات الحية قسمين : فكائنات
عاقلة هي بنو الإنسان ، وكائنات غير عاقلة هي أفراد الحيوان الأعجم والنباتات ،
قام لهم ما يزالون من العلم في مرحلة أرسطية إذ هم يقسمون الظواهر على أساس
كيفي ، ولو أرادوا النظر من وجهة التفاوت الكمي للظاهرة الواحدة ، رأوا
«الفضل» في الإنسان درجة ملياً من درجات تفاوتت في سلم الكائنات الحية جياً ،

فليس الأمر « أنوماً » بل الأمر ظاهرة واحدة هي ظاهرة الحياة ، ومثلنا بعد ذلك أن نجد لها مقياساً يقيس درجاتها التفاوت في الكائنات الحية ، كما وجدنا للحرارة مقياساً .

إن المثل الأعلى الذي يبتغيه العلم الإنساني ، مهما يكن موضوع ذلك العلم ، هو أن نجد لكل مدرك من مدركاتنا وسيلة قياسية تقيس بها درجته ذلك المدرك في تفاوتها ، فليس ممكناً أن أقول عن الناس إن منهم الأذكاء ومنهم الأغبيا ، لأن هذا وصفٌ كيفيٌ لا دقة فيه ؛ وليس الذكاء والغباء نوعين من الظواهر ، بل هما درجتان أو قُلْ هما سلمٌ مديد لظاهرة واحدة في درجتها التفاوت عند من نسميه بالذكاء . درجة أعلى من ظاهرة هي نفسها عند من نسميه بالغباء ولكنها عنده بدرجة أقل ؛ وبمجهودنا هو أن ننتزع أداة للقياس ؛ والسبب هنا هو أن نجد عند كثير جداً من الناس — حتى من أولئك الذين يسلكون أنفسهم في زمرة العلماء — نفوراً شديداً إذا ما زمت لهم أن العلم ينتد لل ضبط الكمي ليس للظواهر ، بما فيها الإنسان نفسه ؛ لأنهم يتفرون نفوراً شديداً إذا ما علموا أنك تريد أن تقيس النفسية كما تقيس الحرارة ، وأن وزن الحب كما وزن الأجسام ، وعدم أن التقدير الكمي إن جاز وأمكن في الطبيعة الجامدة ، ثم إن جاز وأمكن إلى حد ما في النبات وفي المهوران ، فهو مستحيل بالنسبة إلى الإنسان ، فلإنسان عديم روح لا يقيس بالكاييل والموازين ، نعم إنه لا بأس عندما من أن يقام يوم الحساب ميزان للحسنة والسيئات ، لأنه لا بأس عندما من الوقوع مع أنفسهم في عناقش ، فيصودرون للشئ الواحد إمكاناً واستحالة في آن معاً .

إننا إذا نقول إن المثل الأعلى الذي يبتغيه العلم في تطوره هو أن يتحدث من الظواهر كلها بلغة الكم لا بلغة الكيف ، لا ننسى أن السير تجاه هذا الهدف قد بات خطأ الأول في أقدم المصور الفكرية ؛ فن العلاسفة اليونان الأقدمين من جل اختلاف الكيف في الأشياء راجعاً إلى اختلاف في الكم ، فليسذهب

الحكمة التي هي فضيلة العقل ، وهذه بدورها أدنى مقاماً وأقل درجة من العدل التي هي فضيلة تلك الفضائل كلها ، أقول لو أنك رأيت في اختلاف الكيف اختلاف في الدرجة أيضاً ، فستدرك أنت الفيلسوف .

إن الحالة التي يكون فيها امتزاج بين النوع والدرجة - وإن شئت قل بين الكيف والكم - وهي الحالة التي يهتم بها الفيلسوف في رأى « كوليجمود » ، تتضمن أن الجنس الذي تنسب إليه الأنواع إنما يتبدى في تلك الأنواع على درجات متفاوتة ، فالحياة - مثلاً - نجد من نفسها في أنواع من الكائنات الحية ، ولو جعلت نصف تلك الأنواع نوعاً نوعاً ، لما كنت بهذا الوصف فيلسوفاً ، لكنك إذا أدركت الأساس الذي يحمل تلك الأنواع تسلسلاً متفاوت درجاته في كمال التعبير من الحياة ، بحيث يكون نوع منها أغزر وأعلى تعبيراً من الحياة من نوع آخر ، كنت بهذا الترتيب للأنواع فيلسوفاً ، لأنك رأيت كيف يؤدي اختلاف الكيف في نوعين إلى اختلاف الدرجة بينهما ، فلا بد - في الحالة التي يهتم بها الفيلسوف - أن يكون النوع والدرجة على صلة أحدهما بالآخر ، بحيث يظل النوع الواحد يزداد في صفة معينة حتى يصل بها إلى حد معلوم ، وعندئذ ينخفض من نوع جديد ، يظل بدوره يزداد في صفة معينة حتى يصل بها إلى حد معلوم ، وعندئذ ينخفض من نوع جديد ، وهكذا .

راجع على هذا الضوء كثيراً جداً مما قاله الفلاسفة في شتى الموضوعات ، فستجد مما لا حصر له الفكرة ، فكرة السلم التدرج الذي يرتب به الفيلسوف أنواع الجنس التي يبحث ترتيباً يحمل الأدنى أقل درجة من الأعلى ، ويحمل اختلاف النوعين كيفاً ملازم لاختلافهما درجة .

فهذا هو أفلاطون يقسم المعرفة أنواعاً ودرجات في آن واحد ، فإن تكن أنواعها عنده أربعة تبدأ في أسفل بالتخمين وتصل تدريجاً إلى الرأي ثم إلى المعرفة الاستنباطية وأخيراً إلى المعرفة الحسية فهذا الاختلاف الكبير بين تلك الأنواع هو نفسه اختلاف في درجات تلك الأنواع من حيث بدورها أو قربها من اليقين .

وكذلك يقسم أفلاطون الوجود درجات ثلاثة ، تختلف نواحيها بتفاوت علوها ، وهي : المدم فتنبيه الوجود فالوجود الكامل وهو الوجود الحقيقي ؛ ويقسم الفناء فتميز بمختلفان نواحيهما بتفاوتان درجة ، وهما الفناء الجسد والفناء الروح ؛ وهكذا وهكذا كما قرأت له بحثاً في موضوع ألقينه بقسمه أنواعاً بتفاوت في درجاتها .

وهذا بعينه تراه عند أرسطوف كثير من مواضع بحثه ؛ فلئن كانت « النفس » عند ثلاثة أنواع : نفس نامية في النبات ، ونفس حاسة في الحيوان ، ونفس ناطقة في الإنسان ، فليس هذا الاختلاف الكيفي مجرد تمدد في الأنواع مع بقائها على درجة واحدة ، بل إنها بسبب اختلافها ذلك تتفاوت أيضاً في نوعيتها من الكمال ، وتكون النفس الأعلى أكل تمييزاً عن الحياة من النفس الأدنى ، لأن في الأعلى ما في الأدنى وزيادة ؛ ففي النفس الحاسة عند الحيوان ما عند النبات من غور ثم يزيد الحس ، وفي النفس الناطقة عند الإنسان ما عند النبات والحيوان من غور وحس ثم يزيد التفكير ؛ لو كان أرسطو قد اكتفى بذكر أنواع الكائنات الحية وأوصافها ، لما كان فيلسوفاً ، لكنه فيلسوف بالبداء التي رآه يربط اختلاف النوع بتفاوت الدرجة في سلم الأحياء .

ولو جعلنا نسوق الأمثلة من الفلاسفة في كل عصر ، لتبين إلى أي حد كان هذا الترتيب التدرجى للأنواع التي تخرج تحت جنس ما ، هو شغل الفيلسوف الشاغل لما كانت هنالك نهاية وقف عندها ؛ وحسبنا أن نذكر للقارىء ذكراً سريعاً لطائفة من الفلاسفة ، كان هذا النوع من التفكير واضحاً في فلسفتهم ؛ فأنظر إلى أفلاطون وهو يسلسل الموجودات درجات ، أعلاها هو الله الخالق وأدناها هو المادة وبينهما سلم من عقول وأنفس ؛ وإلى الفلاسفة المسلمين كيف اهتموا دائماً بترتيب الكائنات في سلم متفاوت الدرجات ؛ فهذا هو الكندي يجعل بين الله الخالق والعالم المخلوق حلقات وسطى تؤدي أعلاها إلى أدناها ، بحيث يؤثر الأعلى في الأدنى ولا يؤثر الأدنى في الأعلى ، لأن هذا الأعلى هو أرق منه في مراتب الوجود ؛ هناك - إذن - ثلاث درجات : العقل الإلهي ، فالنفس التي هي بدورها

درجت ، ثم العالم السادى ؛ فليس الاختلاف هنا اختلافا نوعياً فى الشكيف فقط ، بل إنه كذلك وفى نفس الوقت اختلاف فى الميزة ؛ وهذا هو الغارابى كذلك يسمج اختلاف النوع فى تفاوت الدرجة ، فمن الله بفيض مثاله الذى هو عقل أول قائم بنبه درجت ثمان من العقول ، على أن هذه العقول القسمة كلها منوطة بالعالم العلوى - عالم الأملاك - ولعلك فعى بمثابة المرتبة الثانية بسم الله ، وفى المرتبة الثالثة يعى العقل الفصال وهو القى من شأنه أن يصل العالم العلوى بالعالم السفلى ؛ ثم تجمى النفس فى المرتبة الرابعة ؛ وفى الخامسة تجمى الصورة ، وفى السادسة تجمى المادة ، وبهاتين الأخيرتين ، تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساماً (١) .

وتدرج الكائنات هنا مبداً أساسى فى فلسفة لينتز ، فالأصرف فى تلك الكائنات كجموعة من مراهبا كلها تنكس شيئاً بذاته ، ولكن كلامها تزيد درجة من سابقها فى وضوح الصورة النكسة عليها ؛ وانظر إلى هيجل فى وصفه لتفاوت الكائنات من حيث تميزها عن الروح المطلق ؛ ثم انظر إليه كذلك فى ترتيبه للفنون حسب غلبة الصورة على المادة أو للمادة على الصورة ، بحيث يكون أعلما هو الفن الذى يكاد يكون مادة خالصة بنبه صورة ، وعلى هذا فالويسيق أعلى من التصوير ، والتصوير أعلى من النحت ؛ والنحت أعلى من البهرة .

بعد أن يشرح لنا « كونه وجود » فكرته التى نجسناها لك وضربنا لها أمثلة توضيحياً ، وهى أن طبيعة التفكير الفلسفى تتميز باندماج الاختلافين معاً فى سلم واحد ؛ اختلاف النوع واختلاف الدرجة ، يحدد الفرق بين « الدرجة » واختلافها فى موضوعات الفلسفة ، وبين « الكمية » وقياسها فى المذكرات العلمية ؛ فيقول إن الفرق بين هبم المفاضلة : « هذا الرجل أفضل من ذلك » وبين هذه المقارنة : « هذا الجسم أكثر حرارة من ذلك » هو أن القياس الكمى ممكن فى الحالة الثانية وغير ممكن فى الحالة الأولى ؛ وهكذا تتميز للمذكرات الفلسفية بأنها وإن تكن قابلة للتفاوت الدرجمى ، إلا أنها مستعجلة على القياس الكمى ، فيجوز أن نقول من

التصور إنه أعلى في سلم الجلال من النحت ، لكننا بعد ذلك لانستطيع أن نقيس مقدار هذا التفاوت بينهما كما نقيس مقدار التفاوت بين حاررتين أو بين مسافتين أو قد ندين من الزمن ؛ كذلك يجوز أن أقول عن المرفة الحدسية إنها أعلى في سلم الحق من المرفة الاستنباطية ، لكنني عاجز بعد ذلك أن أقيس مقدار التفاوت بينهما كما أقيس الفرق بين ارتفاع الهرم الأكبر وارتفاع المقطم ؛ وكذلك يجوز أن أقول إن قوة الفكر أعلى في سلم الخير من قوة الجسد ، لكن القياس الكمي للفرق بينهما محال كما هو محال في حالي الجلال والحق .

ونقدر القياس الكمي للفوارق التي تتفاوت بها الإدراكات الفلسفية راجع إلى أن هذا التفاوت لا يكون في الدرجة وحدها فيمكن قياسه ، بل إن اختلاف الكيف يبرز به امتزاجاً يجعل التفاوت الدرجمي اختلافاً كيفياً في الوقت نفسه ؛ فأنت تستطيع أن تزيد من حرارة الماء درجة بعد درجة دون أن يكون هناك من التغيرات في الماء غير ارتفاع حرارته ، لكنك لا تستطيع أن تُدنى يدك من النار ليرفع شعورك بحرارتها درجة بعد درجة دون أن يصاحب هذا الشعور بالحرارة التزايدية اختلاف في كيفية الشعور ذاتها ، فقد يكون الشعور بالحرارة في درجة معينة شعوراً بدفء ممتع ، ثم ينقلب مع ارتفاع الحرارة شعوراً بلدغ مؤلم ، وليس الاختلاف بين التمتع والألم مجرد اختلاف في درجة كمية ، بل هو اختلاف في الكيفية أيضاً ، والاختلافان متجانسان أحدهما في الآخر اندماجاً يستحيل الفصل بين عنصريه .

ويخلص « كولينجود » من عرض فكرته هذه إلى نتيجة يقول فيها إن إدراكنا لطبيعة التفكير الفلسفي على هذا النحو ، يُجسِّدُنا الخطأ في موضعين ، فلا نخطئ — أولاً — بمحاولة إخضاع الإدراكات الفلسفية كالخير والجمال لحساب كمي دقيق كأنما هي شبيهة بالإدراكات العلمية الخالصة كالحرارة والضوء ؛ ثم لا نخطئ — ثانياً — فنظن أن الإدراك الفلسفي الواحد ، كفكرة الخير مثلاً ، يكون دائماً على درجة واحدة في كل أوضاعه ؛ ذلك لأن الإدراكات الفلسفية كلمة — كما قلنا — لا هي تتمثل في الدرجة وحدها ، ولا هي تتمثل في الكيفية

وحدما ، بل هي دائماً تتدرج في سلم تخرج فيه الدرجة والنوع في آن معاً .
ولوسع هذا الذي يقوله « كولنجوود » في طبيعة التفكير الفلسفي لكان
لفلسفة خصائصها التي تميزها من العلم ومن الفن جميعاً ؛ فلا هي من العلم لأن العلم
يتميز بتكبير مدركاته وتخليصها من جوانبها الكيفية كلها ، ولا هي من الفن
لأن الفن يتميز بجماله الكيفي ولا شأن له بالمقادير الكمية ، وحتى إن استنضم
هذه المقادير كما نفعل في الموسيقى وفي أوزان الشعر وفي الاحتفاظ بنسب خاصة في
النحت والمهارة ، فذلك لا يتبع تلك المقادير الكمية من كميات هي التي يقصد
إليها الفنان .

لكننا نزم أن ليس للفلسفة قضايا خاصة بها ، بحيث لا تصلح تلك القضايا
أن تكون من العلم ولا أن تكون من الفن ؛ إننا نزم أن أي جملة بقولها قاتل
إما أن تكون علماً وبذلك تخضع لمقاييس العلم من طبيعة أو رياضة ، وإما أن تكون
معبّرة عن حالات ذاتية وبذلك تكون فناً وتخضع لمقاييس النقد الفني ، فإن زعم
زاعم جملة بقولها إنها ذات خصائص تميزها عن العلم وعن الفن ، وأنها بهذه
الخصائص تكون فلسفة ويكون من البت محاولة تحويلها إلى علم ، تناولنا جملة
هذه وحلقناها وسنهي حتماً إلى أنها كلام فارغ من كل معنى .

إن دعوى « كولنجوود » بأن عمل الفلسفة الأسيل هو ترتيب الأنواع التي
تجسد جنساً معيناً ترتيباً متفاوت درجته بحيث يكون الأعلى في الترتيب أقرب
إلى تمثيل الجنس التقسم من الأدنى في الترتيب ، هذه الدعوى تتضمن تقييماً خاصاً
للأنواع يبره الفيلسوف من مزاجه الشخصي ، ومن ثم فهو تعبير عن ذاته كأما
هو شاعر يبره من وجدانه ومن ميوله الخاصة ؛ هذا أرسطو — مثلاً — يقسم
الموت إلى أنواعاً فيقول إن هذه الأنواع ستة ، يربتها حسب قربها أو بعدها من
الكمال فيقول إن أعلاها هي حكومة الفرد الصالح ، يتلوها حكومة الأقلية
للمستبصرة ، ثم يتلوها حكومة الكثرة المستبصرة ، وبعدها نجوء الثلاثة الأنواع
الفاسدة وهي على التوالي أيضاً حكومة الفرد المستبد ، لحكومة الأقلية الطاغية
وأخيراً حكومة الطغاة من سواد الشعب ؛ وهذا تقسيم ورتيب ظاهره . وضوحه

وأما حقيقته فهي أنه تعبير من ميل أرسطو الخاص به ، فهو يجب هذا وبكره ذاك
ويفضل هذا على هذا على أساس تخرج فيه عناصر ذاتية خالصة ؛ وحسبنا أن
نلاحظ أن هذا التقسيم من أساسه قائم على افتراض قيام الدولة ، وهو افتراض
مستند - فيما اعتقد - من الأوضاع القائمة فعلا في المجتمع القوي نشأ فيه
الفيلسوف ، ولو قد نشأ في غير مجتمع منظم لجاز ألا يأخذ بقيام الدولة إطلاقاً ،
فضلاً عن أن يصنف أنواعها ويرتب تلك الأنواع من حيث صلاحيتها أو فسادها .

لراكتفى أرسطو بذكر أنواع الدولة الستة على أنها الأنواع التي قامت فعلاً
في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة ، لكان بذلك شبيهاً بالثورخ وكان يمكن لقوله هذا
أن يخضع لوسائل تحقيق المؤرخين فيظهر صوابه أو خطؤه ؛ ولو ذكر أرسطو
هذه الأنواع الستة على أنها التقسيم المنطقي الممكن فعلاً وإن لم تتم بعض الأقسام
فعلاً ، إذ لا تخرج الدولة نظرياً عن أن تكون في قبضة فرد واحد أو فئة قليلة من
الأفراد أو في أيدي الشعب كله ، ثم لا تخرج كل حالة من هذه الحالات عن
أن تكون إما سالحة أو قاسية ، أقول لو ذكر أرسطو تقسيمه هذا على أنه تقسيم
مطلق صرف يجمع كل الممكنات ، سواء تحقق بعضها بالفعل أو لم يتحقق ،
لكان قوله من قبيل العبارات المنطقية التي لا تعرض للكذب أبداً لسبب بسيط ،
وهو أنها لا تقول شيئاً ، ومثال ذلك أن تقول من عدد الطلبة في فرقتك إنه
إنازوي أو فردى ، أو أن تقول من صديق لك إنه إما غائب أو حاضراً ؛ فهذه
وأشبهها صيغ منطقية صدقها مضمون لأنها لا تخبر بشيء من الحالة القائمة ؛ وهكذا
أيضاً يكون تقسيم أرسطو لأنواع الدولة مضمون المصدق لو أراد به تقسيماً
منطقياً صرفاً دون التعرض لذكر ما هو قائم منها فعلاً - في كلتا الحالتين
السالفتين وهما :

(١) أن يكون القول مستمداً من التجربة لما قد وقع فعلاً من أنواع الدولة ،
وبذلك يكون تحقيقه كتحقيق أى قضية تاريخية .

(٢) أن يكون القول منطقياً خالصاً يبدئ كل الحالات الممكنة حتى ولو لم يقع

بعضها فلا ، وهذا يكون تحقيق العبارة - كتحقيق أى صيغة منطقية -
تحقيقاً سورياً بحتاً ؛ أقول إنه فى كلتا الحالتين يكون القول مقبولاً ومشروفاً
لأنه ممكن التحقيق ؛ وأما الذى يخرج به من إمكان التحقيق ، وبذلك يخرج به
عن عداد الأقوال الشروعة ، فهو الفاضلة التى يجربها الفيلسوف بين أنواع القوة ،
بأن يجعل نوعاً منها «أفضل» من نوع آخر ، فهاهنا تدخل فى مجال القيم ، وليس
لقيمة ، التى بنسبها شخص لشيء ، وسية موضوعية لتحقيقها ، فعلى فانية ولن
شأنه أن يقول ما شاء من قيم عن هذا الشيء أو ذاك .

وخلاصة القول هى أنه لو صح ما قد ذهب إليه « كولينجود » من أن
الفلسفة بحكم طبيعتها تمزج اختلاف الدرجة باختلاف الكيف ، كان معنى ذلك
أن أقوالها - إذن - غير ممكنة التحقيق لا على أساس تجريبى ، ولا على أساس
منطقى خالص ، وبالتالي فعلى أقوال إما أن تدخل فى التغيرات - الفانية الفنية
ولما ألا نكون شبيهاً على الإطلاق .

- ٣ -

لم يكن التفكير النظرى فى أول مساحته يهتم بالكم اهتماماً يدعو إلى ضبط
ذلك الكم ضبطاً دقيقاً ؛ ولعل الحاجة إلى هذا الضبط الدقيق فى العلوم الطبيعية
على الأمل لم تظهر بشكل واضح إلا فى ظهور هذه العلوم منذ أيام النهضة الأوروبية
على نطاق واسع ؛ ذلك أن التفكير اليونانى كان قد انصرف بمعظم جهوده إلى
العلوم الاستنباطية كالرياضة والفلسفة ، والتفكير الوسيط قد انصرف بمجوده
كلها تقريباً إلى اللاهوت ، ولم تظهر العلوم الطبيعية بشكل واضح يشغل جانباً
بارزاً ملحوظاً من جهود الإنسان الفكرة إلا منذ فائحة المصور الحديثة ، أى منذ
القرن السادس عشر ، فعندئذ ظهرت زمرة العلماء : جاليليو ، وكبلر ، وكوبرنيك ،
ونيتون ، متجاوزة مزاحمة على نحو ما ظهرت زمرة الفلاسفة أيام اليونان متجاوزة
مزاحمة : سقراط وأفلاطون وأرسطو وما يتبعهم من مدرّسين .

ومع ظهور العلوم الطبيعية على هذا النطاق الواسع ، ظهرت الحاجة إلى وسائل الضبط الكمي ؛ فلا غرابة أن أخذ النقص في المطلق الأرسطي يبدو للعيان لأن هذا النطق وإن يكن قد أدى بالكيفية في قضاياها ، فإنه لم يُشَنَّ بها إلا على سبيل التعميم الناقص ، لا على سبيل التفصيل العميق ، ذلك أن تراجم القياس الأرسطي التي هو عند اليونان مثال التفكير العلمي ، تترى كيف يقصر اهتمامه من حيث الكم في لفظي « كل » و « بعض » ؛ نعم إنه قياس يفصل لك القواعد الاستدلالية تفصيلاً دقيقاً ، على شرط ألا يتجاوز في الدقة الكمية عند ذكر القضايا التي تستخدمها في الاستدلال ، هذه الحدود العامة ، فإما أن تكون القضية المستخدمة في المقدمات كلية أو جزئية ، والكافية هي ما كان سورها كلمة « كل » أو ما في معناها ، والجزئية هي ما كان سورها كلمة « بعض » أو ما في معناها ، كأن نقول مثلاً : « كل المصريين يتكلمون العربية » و « كل سكان النوبة مصريون » إذن « فكل سكان النوبة يتكلمون العربية » — أو أن نقول : « كل آبار البترول المصرية قريبة من البحر الأحمر » و « بعض آبار البترول المصرية غزير الإنتاج » إذن « فبعض آبار البترول الغزيرة الإنتاج موجودة بالقرب من البحر الأحمر » — هذا هو نمط الاستدلال القياسي عند أرسطو ، ولكن هل « كل » و « بعض » هما كل حدود التقدير الكمي في التفكير العلمي ؟ واضح أنهما لا يكونان إلا شرطاً ضئيلاً مما يتعرض له الإنسان بفكره العلمي ، إذا ما أراد أن يحس مشكلة علمية على نحو جاد ، فإذا يجدي من الناحية العلمية أن أقول : « بعض المصريين فقراء » ؟ إنه يتحتم على الباحث أن يعلم « كم » من المصريين هم الفقراء ، ثم « كم » هو النخل السنوي التي نحصد به معنى كلمة « الفقر » في هذا السياق ؟ إن القول بأن « بعض المصريين فقراء » هو قول بولسك ألا يفيد العلم شيئاً على الإطلاق ، لأن ما فيه من كم قد جاء على صورة غامضة ، وما فيه من كيف (وأصعب به نسبة صفة الفقر إلى فريق من المصريين) لا يفي في البحث العلمي شيئاً إلا إذا تحول فيه الكيف إلى كم بأن رُجعت صفة الفقر إلى نسبة معينة من النخل في وحدة زمنية معينة .

إن القادى^١ للزم بالنطق الأرسطى وقواعده ، ليعلم جيداً أن ذلك النطق بكل قواعده الاستدلالية لا يصف أحداً إذا أراد أن يعلم إن كان الاستدلال القياسى الآن سواباً أو لم يكن ، وهو :

١ — إن $\frac{1}{2}$ على الأكثر من طلبة الجامعة يتحقق فيهم عدم اللياقة الطبية العسكرية بنسبة $\frac{1}{4}$
٢ — إن $\frac{2}{3}$ على الأقل من أبناء الضباط تتحقق فيهم اللياقة الطبية العسكرية بنسبة $\frac{3}{4}$.

٣ — إذن فلـ $\frac{1}{2}$ أكثر $\frac{1}{4}$ أبناء الضباط هم من طلبة الجامعة .

نعم لم يكن القياس الأرسطى يُبنى بالصفة الكمية في مقدماته ونتائجها ، مع أن العلوم بأسرها ، طبيعية وإنسانية على السواء ، لا مناص لها من مثل هذه الدقة ، إذ هي في قياسها لكمياتها أو في إجراءاتها لإحصاءاتها لا تَفْتَقُ بمجرد القول — مثلاً — إن كل الخشب يطفو فوق الماء ، أو إن بعض الناس هم دون المستوى في درجة ذكائهم ، بل لابد في الحالة الأولى من ذكر الوزن النوعى للخشب في رقم دقيق حتى يمكن الاستفادة من القاعدة استفادة عملية عملية ، ولا بد في الحالة الثانية من تحديد لذكاء بلغة الكم ، ثم تحديد لما يمدُّ « المستوى » ، ثم لابد بعد ذلك من ذكر نسبة الناس الذين هم دون هذا المستوى ، حتى يمكن الاستمارة بأمثال هذه التحددات الدقيقة في عملية التربية مثلاً .

فلا يجب — إذن — أن رأينا بعض رجال النطق الحديث ، منذ قرن تقريباً ، يحدون الحاجة هذا الجانب القى أهمه أرسطو في منطقته ، وهو إدخال التقدير الكمي في مفصلات الاستدلال ونتائجها ما أمكن ذلك ، غير مكتفين بالكلمات التقليدية المالة على الكم ، مثل « كل » و « بعض » ، ومن بين هؤلاء الناطقة المحدثين « جورج بول »^(١) و « دى مورجان »^(٢) و « بختز »^(٣) وغيرهم .

Boole, G., Studies in Logic and Probability (١)

De Morgan, A., Formal Logic (٢)

Peirce, W. S., Pure Logic (٣)

ومع ذلك فما يزال مجال البحث في هذا الميدان مفتوحاً ، لأنه رغم الجهود الوثمة التي قام بها رجال النطق ورجال الرياضة في عصرنا الحديث ، إلا أنهم جميعاً لم يهتموا به إلى طرائق الاستدلال الدقيق حين تكون أحجام العنات التي تدخل في ذلك الاستدلال معلومة محدودة ؛ إذ ما يزال يقتصر في تحديدنا لكم على « كل » وعلى « بعض » ولو أننا ازددنا تحليلاً وتوضيحاً للكمية التي ندل عليها كل من هاتين الكلمتين^(١) فقد كان مما لاحظته « بول »^(٢) — وهو العلامة البارز في مجال الإحصاء في أوائل هذا القرن — أن النطق كما نعرفه لا يسف الباحثين في استدلالهم ، حين تكون القضايا التي بين أيديهم دالة على نسب مئوية مضبوطة كقولنا : « كذا في المائة من الفئة الفلانية تتصف بنسبة كذا من الصفة الفلانية » .

كنا فيما مضى إذا قلنا عن قضية ما إنها « حق » كان في هذا القول ما يكفيها ويغنيها ؛ ولكننا اليوم لم نعد نكتفي بهذا الوصف « الكيفي » وزيد له دقة كمية ، لنعلم ما نسبة الحق في تلك القضية المينة ؟ أمى قضية يقينية فتكون نسبة الحق فيها ١٠٠ ٪ أى واحداً صحيحاً ؟ أم هى مستحيلة الصدق فتكون نسبة الحق فيها صفراً ؟ أم أنها في نصيبها من الحق بين بين ، فلا هى يقينية ولا هى مستحيلة ، بل هى محتملة ، وعندئذ يكون علينا أن نعين نسبة احتمالها ؟ .

وفي ميدان هذه المحاولة نحو تكيم النطق ونحو التحدث من « الحق » بلغة الكمية القياسية المحددة المضبوطة ، في هذا الميدان كان « جورج بول »^(٣) إماماً ؛

(١) راجع في ذلك كتاب « المنطق الرسمى » الطبعة الثانية ، ص ١٦٨ وما بعدها .

(٢) Yale O. U., Philosophical Transactions of the Royal Society of London, 197, (1901), 81.

راجع ألبرت فينش : Validity Rules for Propor. : tionally Quantified Syllogisms (Philosophy of Science, Jan. 1937)

(٣) George Boole ، وكتابه الخمان هما :

The Mathematical Analysis of Logic (1847)

An Investigation of the Laws of Thought (1854)

إذ بين لنا كيف ينشأ الاستدلال الاستنباطي تشابهاً حد قريب مع العمليات الرياضية في الحساب أو في الجبر؛ فالجبر أو الحساب إلا تحويلات لصيغ رمزية وفق طائفة من قواعد، فمن هذه الصيغة الرمزية أستخرج تلك؛ فهل يمكن النظر إلى عبارتنا الكلامية التي نسوق فيها أفكارنا هذه النظرة الرياضية نفسها، وهي أن ندعها شيئاً رمزياً، نستطيع أن نضع لأنفسنا من القواعد ما يبيننا على أن نستخرج صيغة من أخرى؟ جواب هذا السؤال عند «بول» هو بالإيجاب، وقد نشر بحثاً في مجلة رياضية من «حساب النطق» ختمه ببشارة تلخص موقفه من الموضوع، إذ قال: «إن نتيجة أبحاثي هي أن القوانين التي تتركب بمقتضاها العبارات القنوية رياضية بمعنى هذه الكلمة الدقيق؛ فهي كالقوانين التي تمثل في المركبات الكلية الخالصة التي تصورها من المكان والزمان والعدد والمقاييس^(١) ولنا ندرى إن كان «بول» قد ابتكر الفكرة ابتكاراً، دون أن يعلم أن أحداً قبله قد خطر له للفكرة نفسها، أم أنه قد استوحى فيها ما قرأه عن «ليندر»، وهما يمكن من أمر، فأكثر ما يمكن أن يكون «بول» قد استفاده من سابقه، هو مجرد الفكرة بأن للنطق يمكنه أن يستخدم أساليب الرياضة، وليس ذلك بالشئ الكثير، وإنه ليرد من «بول» في تاريخ حياته، أنه قال لزوجته فيما بعد، إن الفكرة طرأت له أول مرة وهو يمشي بين الحقول ذات يوم في صباه، وإن كان ذلك كذلك، فأشبه الرحي هنا يوحى ديكارت وهو جالس إلى جانب الدفلة في «أولم»^(٢).

في الجبر الرياضي ملبتان أساسيتان هما عمليتا الجمع والضرب^(٣)؛ وهاتان

(١) Kneale, W., *Boole and the Revival of Logic*, (Mind, April 1948)

(٢) المرجع السابق.

(٣) Ansel Rapoport, *Operational Philosophy* : ص ١٦٨

لنلاحظ القارئ أننا لم نذكر عمليتي الطرح والقسمة لأنهما في الحقيقة جمع وضرب مكمولتان؛ ذلك لأنه ما قامت سلسلة الأعداد لتشمل كل الأعداد السالبة كما لتشمل كل الأعداد الموجبة؛ لأن عملية طرح عدد موجب من عدد موجب هي بمثابة جمع عدد سالب إلى عدد موجب؛ وكذلك لسمة عدد على عدد هي بمثابة ضرب المقصوم عليه في ناتج القسمة.

الميلتان يمكن تمثيلهما بما يكون بين الصيغ الرياضية من نساو ، فثلا :

$$س + س = س + س$$

نهان سبختان رمزيتان متساويتان ، وهي عملية تتضمن تمريفاً للجمع بأنه
 ملة تبادل في الحدود^(١) أى أن حاصل الجمع لا يتوقف على ترتيب الحدود المجموعة .
 وكذلك من هذا التساوى الآتى :

$$س + (س + ط) = (س + س) + ط$$

زى أن عملية الجمع حين تناول أكثر من حدين ، فإنها عندئذ لا تعتمد على
 الترتيب الذى يضم حدين ماً فى كمية واحدة ، وهو ما يسمونه بمبدأ ترتيب
 الحدود^(٢) .

فمن هذين المبدأين السابقين تبين طبيعة الجمع فى الرياضة ، ومن نفس المبدأين
 أيضاً تبين طبيعة الضرب ؛ فنحن نعلم أن :

$$س \times س = س \times س \dots [\text{وهو مبدأ تبادل الحدود}] \text{ كما نعلم أن :}$$

$$س \times س \times (ط) = س \times (س \times ط) \dots [\text{وهو مبدأ ترتيب الحدود}] .$$

ومن القواعد الهامة فى الرياضة ، قاعدة تجمع بين عمليتى الجمع والضرب
 ماً ، فنقول :

$$س (س + ط) = س س + س ط$$

نلك هي بعض القواعد الأساسية فى عمليتى للرياضة الرئيسيتين : وهما عمليتا
 الجمع والضرب ؛ وكان ما كشف عنه « بول » هو أن للمنطق جبراً شديداً الشبه
 بجبر الرياضة ، فله جمع وله ضرب ، وللجمع والضرب فيه نفس المبادئ التى رأيناها
 مينة لطبيعة هاتين العمليتين فى الرياضة ، مع اختلافات يسيرة جداً .

فالجبر المنطقى عند « بول » يستخدم من الأعداد عددين لاغير ، وهما الواحد
 والصفر ، ثم يستخدم رموزاً للجهولات يختارها من أحرف الهجاء على نحو ما يفضل
 جبر الرياضة ، ولو أنه آثر أن يختار أحرفاً غير التى جرى عليها العرف فى الجبر

الرياضي ، فهذا الجبر الرياضي قد جرى على أن تكون $س$ ، $ص$ ، $ط$ أحرفه ،
فلتكن أحرف الجبر المنطق هي $ق$ ، $ك$ ، $ل$ - لكن رموز الجداول في الجبر
الرياضي قد تسمى أي عدد من الأعداد بغير تحديد ، وأما رموز الجداول في الجبر
المنطق فلا تسمى إلا أحد عددين ، فإما واحد وإما صفر .

فإذا اسطلعنا على أن يكون الرمز $ق$ دالا على مجهول في حالة الإيجاب ،
واسطلعنا على أن يكون الرمز وفوقه شرطة $ق$ دالا على مجهول في حالة السلب ،
ثم اسطلعنا كذلك على أن يكون هذا الرمز $√$ دالا على الجمع ، والرمز $∧$ دالا على الضرب [هذه هي الرموز التي استخدمها بول] كانت قواعد الجبر المنطق
هي كما يلي :

١ - التنى بغير قيمة الرمز ، فإذا كانت $ق = ١$ ، نتج أن $ق = ٠$ ،
وكذلك إذا كانت $ق = ٠$ ، نتج أن $ق = ١$ ^(١) .

٢ - جمع قة إلى قة ، أو ضرب قة في قة ، يتبعان مبدأ تبادل الحدود
وترتيب الحدود اللذين رأيناها في العمليات الرياضية .

٣ - جمع قة ما إلى نفسها ، وضرب قة ما في نفسها ، لا ينتج عنها تنير
في القة ، بل تظل على حالها ، أي أن

$$ق ∨ ق = ق$$

$$ق ∧ ق = ق$$

٤ - جمع قة وتقيفها يساوي واحداً ، أي أن

$$ق ∨ ق = ١$$

(١) لعدد ١ معناه كل ، والعدد صفر معناه لا واحد ، فترقت من قة ما إنها ١ ،
كان معنى ذلك أنها تشمل العالم كله ، وإذا لثت عنها إنها صفر كان معنى ذلك أنها بغير سميات
في العالم ، فإذا رمزت بالرمز $ق$ ، إلى القضية « الإنسان فان » كان قول $ق = ١$ معناه أن
هذه القضية تصدق على كل فرد من الناس ، وأن نفسها لا يصدق على أحد ، وكذلك إذا رمزت
بالرمز $ق$ ، إلى القضية « الأسماك تعيش على اليابس » كان قول $ق = ٠$ معناه أن هذه
القضية لا تصدق أبداً على الأسماك ، وأن نفسها هو الذي يصدق على الأسماك كلها .

• - ضرب فئة في نقيضها يساوى صفراً ، أى أن

$$0 = 0 \wedge 0$$

٦ - الضرب والجمع في الجبر الحلقى (كما في الجبر الرياضى) يمتثلان على
البدايات الآتية :

$$(J \wedge 0) \vee (K \wedge 0) = (J \vee K) \wedge 0$$

$$(J \vee 0) \wedge (K \vee 0) = (J \wedge K) \vee 0$$

ولنلق ضوءاً على هذه الرموز :

إننا إذ نتحدث بألفاظ اللغة الجارية ، فنحن إنما نحدد العلاقات بين فئات
الأشياء ، فنُدخل بعضها في بعضها الآخر ، أو نفصل بعضها عن بعضها الآخر ؛
فأنا أدخل فئة الأشجار في فئة الأشياء الخضراء حين أقول : الشجر أخضر ،
ونفصل فئة الأسماك عن فئة الكائنات الحية التى تعيش على اليابس حين أقول :
لا تعيش الأسماك على اليابس .

افرض أنك جمعت فئتين إحداهما مع الأخرى في صعيد واحد ، كأن تجمع
— مثلاً — محال السيارات العامة مع محال مركبات الترام ؛ ثم ارمز إلى الفئة
الأولى بالرمز « ا » وإلى الفئة الثانية بالرمز « ب » ، وافرض أن هناك عاملاً معيناً
يسمى إسمايل ، أنت تعلم أنه واحد من المحال في هذه الفئة أو تلك ، ولكنك
لا تعلم في أيهما يكون ، فلو سألك عنه سائل أين هو ؟ كان جوابك : هو إما عضو
في فئة « ا » أو عضو في فئة « ب » وإذا كان الرمز « √ » هو ما يرمز به إلى
« إما ... أو ... » فإن جوابك السابق موضوعاً في صيغة رمزية ، يكون √ ا ب
ومضى ذلك أن ما نبرهنه في اللغة الجارية بلفظي « إما ... أو ... » هو في
الحقيقة عملية جمع منطقي ، لأننى أضع بها فرداً معيناً في فئة هي حاصل جمع فئتين .

وأما عملية الضرب المنطقي فهي عبارة عن وصف شيء ما بصفتين ، كأن أصف
العقاد بأنه طويل القامة وبأنه أديب ؛ ذلك لأننى إذا فرزت في عالم الأشياء فئة
طوال القامة كان العقاد واحداً منهم ، ثم إذا عدت إلى الفرز من جديد وفرزت

من طوال القائمة فئة الأدباء كلن المقاد واحداً منهم كذلك ؛ فإذا اصطللنا على أن
نرمز لهذه العملية التي نكرر فيها فرز الأشياء بالرمز « \wedge » و « \vee » وهي القابلة للعلامة
الضرب « \times » في الرضاة ؛ ثم إذا رمزنا إلى الصفتين اللتين نجمتان مما في فرد
مبين بالرمز « α » و « β » كان قولنا من المقاد إنه أديب طويل القائمة ، هو
ما نرمز له بهذه المينة : « $\alpha \wedge \beta$ » .

وعلى ضوء هذه الأمثلة راجع ما قلناه من قواعد الجبر المنطق ؛ فمضى قولنا في
هذا الجبر إن .

$$\alpha + \beta = \beta + \alpha$$

هو أنه سيان في عالم الأفراد أن تجمع أفراد فئة « α » إلى لفئة « β » ، أو أن تجمع
أفراد لفئة « β » إلى لفئة « α » ؛ فكلتا الطريقتين يوصل إلى مجموعة واحدة .
ومضى قولنا إن :

$$\alpha \times \beta = \beta \times \alpha$$

هو أنه سيان في عالم الأشياء أن تفرز لفئة « α » أولاً ثم تستخرج من بينها
ما هو « β » ، أو أن تفرز لفئة « β » أولاً ثم تستخرج منها ما هو « α » ، فكلتا
الطريقتين يوصل إلى نتيجة واحدة ؛ فلا فرق بين أن أفرز طوال القائمة أولاً ثم
أنتقى منهم للأدباء ، أو أن أفرز طائفة الأدباء أولاً ثم أنتقى منهم طوال القائمة ،
ففي النهاية ستصل إلى نفس المجموعة من الأفراد ^(١) .

- ٤ -

كان الفلاسفة وما يزالون يستخدمون ألفاظاً محورية هامة ، دون أن يُبينوا
بأن تكون لها في هذه الألفاظ جوانبها الكمية التي يجوز أن تكون ملحقى الحديث
والبحث ؛ فإسير على الفلاسفة أن يلتقوا في كتاباتهم بكلمة « الحياة »

(١) راجع الفصل السابع من كتاب المنطق الوصفي ، ففيه شرح . لفصل الجبر المنطق
ما يهتدوا إلى هنا الإيجاز فيه .

— مثلاً — أو بكلمة « النظام » الذي يقولون إنهم يرونه في الكون ويتخذون من وجوده دليلاً على هذا أو دليلاً على ذاك، أو بكلمة « النفس » أو بنبرها من الكلمات التي يستخدمها الناس في أحاديثهم الجارية فيكون لها عندم معنى غامض

أقول إن الفلاسفة كانوا وما يزالون يستخدمون أمثال هذه الألفاظ ، كما كانوا يستخدمون ألفاظ « الحرارة » و « القوة » و « المادة » — لكن هذه المجموعة الأخيرة قد تناولها العلم فضبطها ضبطاً كبيراً ولم تعد متروكة للحس « الكيفي » يختلف في أمرها بين إنسان وإنسان ؛ فتكون ألفاظ المجموعة الأولى التي ما تزال شائعة في الدراسات الفلسفية مستعمية على التكليم في تحديد معانيها ، بحيث لا يكون لنا مناص من تركها هكذا نهياً لمن شاء أن يفهمها كما شاء حسب خبراته الخاصة ، أم يجوز تكليمها إذا ما أتبع لها العلماء الذين يستطيعون أن يؤدوا لها ما قد أداه علماء الطبيعة فيما مضى لألفاظ « الحرارة » و « القوة » و « المادة » وما إليها ؟ إنه لو تم ذلك لأصبحت كلمة « النفس » مداراً لم كى مضبوط كما قد أصبحت كلمة « الحرارة » مداراً لمثل هذا العلم ، ولأصبحت « الحياة » اسماً لموضوع يخضع لدقة الكمية كاسم « القوة » في علم الطبيعة وهكذا .

ولسنا نريد القول بأن « النفس » و « الحياة » وما إليهما ، إذا ما عرفه العلماء كيف يلتصقون لها المقاييس الكمية ، أصبحت الفلسفة بذلك « علماً » كما نريد لها أن تكون ؛ كلا ، بل ستكون « النفس » عندئذ أمراً لا شأن للفلسفة به بل تكون علماً قائماً بذاته كسائر علوم الطبيعة ، وكذلك ستصبح « الحياة » موضوعاً لا دخل للفلاسفة بالموضوع فيه ، بل تدخل كلها في اختصاص علماء الحياة الذين يبحثون من الظاهرة بحثاً موضوعياً لا يفرقون فيه بين إنسان وحيوان ونبات إلا بعفادار ما تميز لهم أبحاثهم الموضوعية الكمية أن يفرقوا ؛ أعني أن أمثال هذه للمدركات التي يجب فيها الفلاسفة خبياً بفير حساب ، ستخرج من مجال أحاديثهم كما تخرج كل كلمة دالة على معنى تجريبي ؛ فليس من شأن الفلسفة العلمية أن تنافس العلماء في بحث العالم الشيق من أى جانب من جوانبه ؛ بل إن موضع

اهتمامها سينحصر في أن تلقى من العلماء قضاياهم الأولية ، التي عليها يبنون بناءاتهم العلمية ، ثم يحملون تلك القضايا إبرازاً خلفياً وتوضيحاً لناموسها .

وقد يسأل سائل متعجباً : كيف يمكن الكلمة « نظام » في مثل قولنا إن الكون يسوده نظام وليس هو بالفوضى التي تخبط خبط عشواء ؟ كيف يمكن لكلمة كهذه أن تحاس بالفرسخ أو توزن بالرطل ؟ أليس معناها واضحاً لكل من جرى لسانه باللغة العربية التي هذه الكلمة إحدى كلماتها ؟ هل يحتاج الطفل الصغير للناس ، إل شرح إذا ما قيل له إن الكتب على منضدة منضدة ؟ فلماذا إذن يأخذنا الإشفاق من فيلسوف يقول عن الكون إنه منظم ، وأنه لابد لهذا النظام من قوة منضمة ؟

لكن هذا السائل التعجب سرعان ما يدرك مدى الفوضى في معنى كلمة كهذه يرسلها الناس لإرسالا ولا يكون لتلك كبير خطر لأنهم لا يرتبون عليها النتائج الخطيرة ، ثم يلتفتها منهم الفلاسفة للوقوف فيستخدمونها ثم أيضاً كما يستخدمها سواد الناس على غموضها وانهايم معناها ، لكن الأمر عندئذ يكون جد خطير ، لأنهم يحملونها مبداً كونياً يستدلون منه ماوسمهم البراعة المنطقية أن يستدلوه ؛ ونحن - مع علمنا بأننا من حيث نحن فلاسفة لا شأن لنا بما عسى أن يقوله العلماء في تحديد أمثال هذه المدركات - لكننا مع ذلك نقدم للقارىء لحة للطرائق التي يمكن أن ترجم بها مدركات « النظام » و « الحياة » و « النفس » وغيرها من أمثالها ، إل لنة الكم التي تجعلها مدركات علمية موضوعية .

خذ مجموعة من ورق اللب حالة كونها « منضمة » الأوراق بحيث تجتمع الورقات ذوات اللون الأحمر كلها معاً ، والورقات ذوات اللون الأسود كلها معاً ؛ ثم اخرج هذه المجموعة بعضها في بعض ، تأخذ الحراوات والسوداوات في الامتزاج ، فماها تراك نصف الحالة الأولى بأنها على « نظام » والحالات التي تنشأ بعد ذلك بأنها حالات يقل فيها « النظام » أو يزيد بمقدار قريبها أو يبعدها عن الحالة الأولى . . . فإذا في الحالة الأولى مما يجزئك أن تصفها بما قد وصفها به ؟ بحيث

إذا ما زال ، زال « النظام » تبعاً لذلك ؟ فكر في الأمر ما شئت ، نجد أن الحالة التي تكون فيها الورقات الحمراء كلها مجتمعة معاً ، والسوداوات كلها مجتمعة معاً ، إن هي في الحقيقة إلا أحد الأوضاع الممكنة لمجموعة الورق ، فهناك ملايين الحالات التي يمكن أن يُرتَّب عليها الورق ، وهذه الحالة المشار إليها واحدة منها ؛ ولو أخذت في « تفنيط » الورق آلاف المرات بعد آلائها ، فيجوز أن تصادف الحالة « النظمة » الأولى عفواً ، أي أنه يجوز أن يعود الورق إلى ترتيبه الأول مصادفة ، وليس ذلك مستحيلاً وإن يكن بعيد الاحتمال ، وبعد احتمالنا نشيء من أنه حالة من ملايين الحالات ؟ وسؤالنا هو : ما الذي يجعل هذه الحالة موسومة عندنا « بالنظام » - هذا « النظام » ما معناه ؟

يقول أناطول رابورت^(١) : إن « النظام » في الحالة التي نقول عنها إنها منظمة ، إنما يقاس بكيفية للكلمات التي لا بد من استعمالها إذا أريد وصف تلك الحالة ؛ لحالة النظام الكامل لا تختلف عن غيرها من الحالات إلا في أنها تحتاج منا في وصفها إلى كلمات أقل ، وكلما ابتعدنا عن حالة النظام الكامل وأردنا الوصف ، زاد عدد الكلمات المطلوبة في الوصف ، حتى نصل إلى حالة انعدام النظام انعداماً كاملاً ، فنحن نحتاج إلى عدد من الكلمات في وصفها أكبر مما احتجنا في وصف أية حالة أخرى .

في المثل الذي ضربناه ، وهو ورق اللعب ، نستطيع في حالة نظامه الكامل أن نقول إن ستاً وعشرين ورقة من ذوات اللون الأحمر قد رتبت على النحو التالي ، نلونها ست وعشرون ورقة سوداء قد رتبت على النحو نفسه ؛ ولكن أبدأ في كسر هذا النظام بأن تأخذ من النصف الأحمر ورقة واحدة لتضعها في النصف الأسود ، فنحن نذكر أنك مضطراً - عند محاولة الوصف - أن تزيد من عدد المبارات والكلمات المطلوبة ، وهكذا .

وليس الأمر مقصوراً على حالتين : فإما نظام أو لا نظام ، بحيث يكون احتمال

(١) Anatol Rapoport, Operational Philosophy ص ١٨٢ .

كل منها مساوياً لاحتمال الآخر ؛ بل إن الأمر درجات متدرجة يختلف فيها النظام تفاوتاً كبيراً بين الطرفين ؛ طرف النظام الكامل من ناحية ، وطرف انعدام النظام انعداماً تاماً من ناحية أخرى ، وإذا ما استطعت من الوجهة النظرية أن تحسب عدد هذه الحالات المتدرجة ، استطعت بالتالي أن تحسب مقدار احتمال وقوع الحالة التي يكون فيها النظام كاملاً ، لأن هذا المقدار هو كسر بسيط واحد ومقامه عدد الحالات الممكنة كلها .

وقد شبهتُ كمناً في مقادير من الناز يتفاوتان حرارة ، مُزجاً ما فصلت للحلوة في الزجج ؛ فالأمر ما هنا شبه بالأمر في ورق اللعب في حالات نظامه وعدم نظامه ؛ فعدد البدء في مزج المقادير من الناز ، نكون إذاً مجموعتين من القوت ، إحداها سرية والأخرى بطيئة ، وكون القوت السرية كلها مجمعة معاً ، والبطيئة كلها مجمعة معاً ، شبه يكون ورق اللعب في حالته الأولى مرتباً على نحو يجعل الأوراق الحمراء كلها مجمعة معاً ، والسوداء كلها مجمعة معاً ، وامتزاج القوت في النازين شبه بالحالات التي تنشأ من « تفريط » ورق اللعب ؛ فهو مستحيل أن تظل القوت في امتزاجها تتخذ أوضاعاً مختلفة حتى يحدث معاداة أن تعود القوت السرية إلى تجمعها الأول والبطيئة إلى تجمعها ؛ كلا ، ليس ذلك مستحيلاً لكنه بعيد الاحتمال ، لأنه حالة واحدة من ملايين الحالات ... وإنما قول من الحالة الأولى إنها أكثر نظاماً من الحالات التالية لأن وصفها يتم بكلمات أقل مما يمكن استخدامه لوصف سائر الحالات .

وهكذا إذا التفت فلز أكثر حرارة بناز أقل حرارة ، أي إذا التفت مجموعة من القوت أسرع حركة بمجموعة أبطأ حركة ، كان الأرجح — بناء على ما شاهدناه في الطبيعة لا بناء على ما يحتمه العقل الصرف — أن تمتزج المجموعتان من القوت امتزاجاً يخلط سريهما يطيها خلطاً ينتج عنه تعادل الحرارة في المجموعة كلها ؛ ومن ذلك بلغة « النظام » أن الأمر يسير من نظام أكثر إلى نظام أقل ، أي من تجمع للتجانسات إلى تفرق لهذه التجانسات تفرقاً يجعل الأمر خليطاً .

وهنا السير من حالة التجمع إلى حالة التفرق ، من حالة النظام إلى حالات

انعدامه ، من حالة الغارقة بين المجموعات المختلفة إلى حالة الامتزاج التى يتم فيه التبادل ، هو مايسمونه فى علم الطبيعة « بالانتروبى » — فكأن الأمر فى الكون يسير سيرا مطردا نحو عدم النظام ، ولو بلغ السير مشهاده ، بحيث يراخ الأمر بالقدرة إلى حالة تخرج فيها امتزاجا ينعدم منه كل تنظيم ، أى أنه يبلغ حالة لو وصفت لاحتاج وصفها إلى عبارات وكلمات أكثر من أية حالة أخرى ، فإن التبادل عندئذ يكون تاما ، وينتهى الأمر بالكون إلى سكون .

لقد مهدت الفلسفة اليونانية القديمة أملا ما من رجالها ، كانوا — وكأنهم الأنبياء — ينفذون يضايرهم إلى كنه الحقيقة الكونية فيصفونها بمثل ما يصفها به علم الطبيعة الحديث ، لولا أنهم كانوا يتحدثون بلغة الكيف ، وهذا العلم الحديث يتحدث بلغة الكم ؛ فن الفلاسفة الأقدمين من أدرك أن الكون قولاه عناصر مختلفة ، بدأت حين كان كل عنصر متجانس على حدة ، ثم دبت فيها الحركة ، فأخذت تخرج بعضها يبيض حتى أصبح الشيء الواحد مكونا من خليط من عناصر قد يصب بعضها بعضها من بعض لكن مصير هذه الحركة فى النهاية هو أن تعود العناصر للتجانس إلى تجمعها ، ثم دورة كونية أخرى وهكذا ؛ ونرى كعنا هو ما يقوله العلم الطبيعى الحديث ، لكن هذا العلم لم يتحدث عن التراب والهواء والماء والنار وأشباهاها على أنها العناصر الأولية ، بل ردة هذه كلها إلى أنواع من الترات التى لا تختلف كيفا بل تختلف كفا ، فذرة أقل من أخرى فى عدد كهاربها السالبة والموجبة ؛ وكذلك لم يبد هذا العلم الحديث يتحدث باللغة الكيفية التى كان يتحدث بها الفلاسفة الأقدمون من حيث امتزاج العناصر وانفصالها ، حتى لقد جعل أحدهم الخير والشر دافعين يدفعان العناصر : الخير يدفعها إلى التجانس والشر يدفعها إلى الخلط والفوضى ؛ كلا ، لم يبد علم الطبيعة يتحدث بهذه اللغة الكيفية ، بل هو يستخرج متوسطات ويقيس سرعات ويحسب بالدقة أطوال المكان وأبعاد الزمان — وهكذا نرى أن فلاسفة الماضى وعلماء الحاضر قد تناولون موضوعا بذاته ويتفقون على فكرة بينها ، لكن موضع الاختلاف بينهم — وهو نفسه موضع التقدم التى تقدمه الآخرون عن الأولين — هو أن

فلاسفة الماضي كانوا يتكلمون بلغة الكيف فجاء علماء الحاضر واخذوا يلتصقون
طريقهم إلى لغة أخرى ، هي لغة الكم .

وبلغة الكم نستطيع أن نتحدث عن ظاهرة « الحياة » كما فعل شريدنجر في
كتاب صغير له جمل عنوانه « ما الحياة ؟ »^(١) فقال فيه إنه إذا كان مجرى الطبيعة
في سائر ظواهرها يسير من نظام التجانس في القدرات إلى عدم النظام ، أى إلى
الامتزاج والخلط ، فإن ظاهرة الحياة تتميز بأنها تسير في الاتجاه العكسى ، لأن
الكان المضوى يمد إلى شيء من التنظيم والتصنيف ؛ فيخرج التجانس من غير
التجانس ، كما يُخرج النبات — مثلاً — السكر من ثاقى أو كسيد الكربون والماء
وكا يستخرج الحيوان بعملية الهضم البروتينات التى يبنى بها خلاياه من مختلف
العناصر التى يتغذى بها ؛ فإذا كانت ظواهر الطبيعة تتجه في سيرها نحو الزيادة
من « الأتروبى » — أى الزيادة من عدم التصنيف — فإن ظاهرة الحياة تتجه
في سيرها نحو الحد من « الأتروبى » — أى نحو الزيادة من التصنيف والتنظيم
لكن هذا التصنيف — كما أسلفنا — يمكن التحدث عنه بلغة الكم ، وبالتالي
فن للممكن أن نتحدث من « الحياة » بهذه اللغة نفسها .

كذلك تحدث الفلاسفة من « النفس » كما يتحدث عنها علماء النفس في
وقتنا الحاضر ، لكن الفرق بين هؤلاء وأولئك هو أيضاً الفرق بين لغة الكم
ولغة الكيف ؛ فالنفس عند الفلاسفة روحانية لا يمكن تحويلها إلى شيء تقاس
أطواله وأبعاده ، وحتى إن تفاوتت الأنفس في منازلها رقياً أو سحجوطاً ، ففى إنما
تتفاوت على أساس اختلافها الكيفى ، فالنفس النباتية — عند أرسطو — نفس
نامية ، والمهيروانية حاسة ، والإنسانية ناطقة ؛ ولو ظلنا عند هذه الرحلة الكيفية
في نظرنا إلى النفس لظلنا إلى الأبد نقول اليوم كلاماً وتنقضه غداً .

أما إذا أردنا دقة في الحديث وموضوعية في البحث ، فلا مناص لنا من
الخروج بالأمس إلى مجال آخر ، هو المجال الذى نستطيع فيه أن نترجم الظواهر

الغسبية إلى شيء يمكن أن تُقرأ صفاته بالأرقام ، فالدكاء ، والإحساس والذاكرة ، وسائر القدرات العقلية أمور لا يستحيل أن ينظر إليها من جوانبها السلوكية الظاهرة ، وبالتالي فلا يستحيل أن نصطنع لها وسائل لقياسها ؛ ومندند نفسك من التحدث عن الأذكى والأغبياء ، كما أمكننا من التحدث — في مجال العلم — عن الحار والبارد والرطب واليابس ، وهي لغة مألوفة عند الفلاسفة ؛ وبصبح الأمر ليس أمراً اضداد كيفية ، بل أمر تفاوت كمي ، فظاهرة الدكاء هي نفسها ظاهرة الغباء ، ولكنهما حادثان على تفاوت في الدرجة ؛ بل « النفس الإنسانية » هي بينها « النفس الحيوانية » أو « النفس النباتية » ولكنها حالات تتفاوت مقداراً ، وهكذا .

ليست النفس عند العلم هي « الجوهر » الذي كان عند الفلاسفة ، بل هي سلوك ، وما ليس يظهر لعين الرائي سلوكاً لا يجوز الحديث فيه حديثاً علمياً ؛ لأنك إذا ما تجاوزت حدود الظاهر إلى ما هو باطن خفي ، فقد تجاوزت ما يمكن أن يشاركك الناس في مشاهدته ومراجعته إلى ما هو خاص بك ؛ ولنا بهذا القول زبد أن ننكر أن للإنسان جانباً ذاتياً يحس به باطناً ، لكننا نصر على أن هذا الجانب الباطني إذا لم نجد له جانباً ظاهراً مصاحباً ، بحيث يمكن أن نجعله هو — دون طرفه الباطن — حدود الظاهرة كما يفهمها البحث العلمي ، فننظر بقول من النفس كلاماً لا تنفي الدنيا بنفيه أو بإثباته .

على أننا في هذا الكتاب لا نريد أن نلبس أردية العلماء ، فنخوض فيها هو من شأن عالم الطبيعة أو عالم النفس ؛ وما نريد تقريره قى إصرار هو أن العبارة من عبارات اللغة إذا اشتملت على كلمة أو كلمات مما لم نستطع بمد ترجمته إلى لغة المادلات والأرقام ، كانت عبارة بنير معنى يصح أن يكون موضعاً للمراجعة والمجادلة بين الباحثين .

الفصل الثاني عشر

من المطلق إلى النسبي

- ١ -

لم يكن برض الفلاسفة أن يتفوا عند هذا العالم المحسوس المتطور للغير على أنه العالم الحق ، بل كانوا يطمحون دائماً إلى حقيقة أعلى يكون من صفاتها الثبات والديموم والسكون ؛ فيستحيل - مثلاً - أن تكون هذه الثلاث التي رسمها على الورق بأفلامنا ، والتي تتفاوت في وقتها بتفاوت آلات الرسم ، أن تكون هي « الثلاث » الحقيق التي هو الميار لتلك الثلاث الرسومة ، فكما قرب للثلاث الرسوم على الورق من تلك الميار كان أقرب إلى الثلاث الحق ؛ ويستحيل أن يكون أفراد الناس الذين تصادفهم في هذه الدنيا الأرضية هم « الإنسان » الحقيق ، لأن هؤلاء الأفراد إنما يضادون في معتقدهم لفكرة الإنسان ، فبعضهم أفضل من بعض ، وهذا إلى أنهم يولدون ويموتون حيناً حياة يتورها النقص والمرض ثم يموتون ، أما « الإنسان » باعترافه جوهراً فلا بد أن يكون كاملاً وثابتاً لا يتغير ولا يمرض ولا يموت . . . وهكذا كان الفلاسفة ينفذون بأبصارهم وبصائرهم خلال الجزئيات المتغيرة الفانية لهم يدركون وراءها عالمًا آخر هو العالم الحقيق النموذجي التي ما جاء هذا العالم الأرضي بكائناته إلا ليكون صورة منه ، وهي صورة تقرب أحياناً وتبعد أحياناً عن درجة الكمال في تصويرها لما جاءت تصوره .

ولئن كانت الحواس هي أداة للعرف للجزئيات المحسوسة المتغيرة فليست هي أداة للعرف للعالم النموذجي الثابت ، وكيف تكون ، وذلك العالم الثابت لا يدرك بالبصر ولا بالسمع ولا باللمس ، فهو « فكرة » وسبيل إدراكها هو المياف النقل - تلك كانت فلسفة أفلاطون في صميمها ، وهي فلسفة المثاليين جيماً على ما بين هؤلاء من أوجه الاختلاف في طريقة عرضهم للمذهب .

وقد شهد القرن التاسع عشر أحد الشوايخ الذين حلوا المذهب الخلل على
مواقفهم ، وأمو به هيجل ، الذى بلغ من الطرق تاريخ الفلسفة حدا جعله
مصدراً لمنظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، إما بالتأييد أو بالنفي ؛ ذلك انك
لا تكاد تجد من فلسفات القرن العشرين فلسفة لا تبدأ من هيجل ، معاصرة له
في أقل الأحيان ، معارضة له في أكثرها ؛ فلم يقتصر تأثيره على «اللاركسية»
و «الوجودية» و «البراجماتية» — وهى اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر
المعاصر — بل شمل كذلك الحركات الفلسفية الأخرى التى هى من شأن عتوق
الفلسفة ولا تجاوزم إلى حيث سواد للتفكير ثقافة طمة ، وأصب بها «الوضعية
المنطقية» و «الواقعية» و «الفلسفة التحليلية» ؛ فأتت هذه الاتجاهات كلها
من أمثال «كيركجارد» و «كارل ماركس» و «جون ديوى» و «برتراند
راسل» و «جورج مور» كانوا جميعاً في مرحلة من مراحل حياتهم أتباعاً
لهيجل .

ومؤدى المذهب الهيجلى هو أن الكون كله يجمع من فيه وما فيه ، إن هو
إلا تعبير عن «روح العالم» أو «التفكير المطلقة» أو إن شئت قل «المطلق»
على سبيل الاختصار ؛ فهذا «المطلق» الروحاني في جوهره إنما يتبدى ويكشف
عن نفسه في مظاهر العالم كما تقع لحواسنا ؛ فلئن كان العالم المحسوس متطوراً من
مراحل أدنى إلى مراحل أعلى ، فإتاك لا تطور في كشف «الروح المطلق»
عن نفسه كشفاً متدرجاً ، كأنما هو الشريط النطوى يسط نفسه بسطاً ليدومنه
ما قد كان خافياً ؛ وليس الكون على هذا المذهب يختلف من كائن عضوى إلى
كائن روح و رغبات وأهداف ؛ فكما تستطيع أن تفسر سلوك الكائن الحي إذا
عرفت رغباته وأهدافه ، فكذلك تستطيع أن تفسر كل ظواهر الكون وتنبأت
التاريخ وتطورات الأنظمة إذا عرفت الروح الكونى كيف يكشف عن نفسه وإلى
أى هدف يتجه .

فلئن كان هيجل ، كأفلاطون وأرسطو ، يذهب إلى القول بحقيقة روحانية
طيا وراء هذا العالم المحسوس بما فيه من كائنات جزئية ، إلا أنه يختلف عنها في

إن الحقيقة الروحية منه متطورة في الكشف عن نفسها ، على حين أن الفيلسوفين
 القديمين كما يريان أنها حقيقة ثابتة ساكنة ؛ فلابد أن رأينا المنطق الأرسطي -
 والنطق هو للراء الصورة لطرائق المكون ومبادئه - قائماً على أساس ذلك الثبات
 والسك . فالأنواع والأجناس في ذلك المنطق ذوات تعريفات ثابتة لأنها ذوات
 جواهر لا يطرأ عليها تغير ، وبناء على ذلك المنطق يحال أن يجمع الصفة ونقيضها
 في شيء واحد وفي وقت واحد ، فإذا كانت « أ » متصفة بصفة « ب » في
 لحظة ما ، فيستحيل أن تكون متصفة في تلك اللحظة نفسها بصفة « ب » في
 فلما أن تكون « أ » متصفة بالصفة « ب » أو بنقيضها « ب » ، ولا تترك
 هذين الوضعين ؛ أما والحقيقة الكونية متطورة عند هيجل ، فلا بد أن يتغير
 تصور المنطق تبعاً لذلك ، فلم يعد يرضيه المنطق الأرسطي الصوري السكوني ،
 لأنه لا يصور الحقيقة المتطورة ، واستبدل به منطقاً تطورياً يقابل به الحقيقة كما
 تصورهما ؛ فإذا كان شيء ما « أ » سيتغير بحيث يصبح شيئاً آخر « ب » فلا بد
 أن تكون عناصر « ب » كائنه في « أ » ليتمكن خروجها منها ، وإذن قد
 كانت « أ » محتوية على شيء غيرها ، أي محتوية على نقيضها ، وبهذا يجمع
 التناقض في كائن واحد على خلاف المبدأ الأرسطي ؛ كيف يمكن - مثلاً -
 لشجرة أن تخرج من البذرة إذا لم تكن البذرة محتوية على ما ليس بذرة ؟ وكيف
 يمكن للرجل أن ينشأ عن الطفل إذا لم يكن الطفل محتوياً على ما ليس طفلاً ؟
 وهكذا ..

كان هذا المنطق التطوري ، أو الجدلي كما يسمونه ، هو محور الفلسفة
 الميكلية ، فهي فلسفة مثالية تطورية ، أو مثالية جدلية ، تنصب إلى أن في الكون
 روحاً مطلقاً يكشف من نفسه على طراز تطوري أو جدلي ، وهو طراز قوامه أن
 تكون الخطوة الأولى - ويمكن تسميتها بالوضع - كاشفة عن صفة ما ، ثم
 تلوها خطوة ثانية - وهي قبيض الوضع - كاشفة من نقيض الصفة الأولى ،
 وأخيراً تليها مرحلة ثالثة - هي التقاء الطرفين - تدمج الوضع ونقيضه في كائن
 واحد ، ثم يصبح هذا المص « وضاً » يتلوه « النقيض » فدمج جديد وهلم

جرا ؛ وقد جاء ماركس واستغل هذه الفلسفة التطورية الميجلية ، بعد أن حولها من « مثالية » تناول الأفكار في تطورها ، إلى « مادية » تناول الأوضاع الاجتماعية كما شهدتها التاريخ ؛ فالنظام الرأسمالي - مثلاً - فيه وضعٌ وقيمه ، إذ فيه صاحب رأس المال والمال الذين هم غير مال ، ويستحيل قيام الجانب الأول بنجر الجانب الثاني ، ومن ثم يقوم الجانبان معاً في نظام واحد ، لكنهما بقيصان ، وإذن فلا بد من صراع بينهما ينتهي إلى مرحلة يلتقي فيها الطرفان ، بحيث يصبح العامل هو نفسه صاحب المال .

ولو مضنا البصر من هذا التحول للفلسفة الميجلية على يدى ماركس ، وهو تحول أتى على الجانب التطوري منها ثم استبدل الجانب المثالي جانباً مادياً ، فإننا مع ذلك نستطيع أن نرى كيف كانت تلك الفلسفة ملتقى شقى أنجاهات عصرها ، مما أكسبها رواجاً مجيباً جاوزت به حدود أرضها فتبكرت بحر الماش إلى إنجلترا ، وعبرت المحيط الأطلسي إلى أمريكا ، وأصبحت هى الفلسفة السائدة هنا وهناك فترة من زمان ؛ وحسبها أن تكون فلسفة تهيء للمثدين أساساً لتدبته بعد أن تهدمه هيوم في إنجلترا ، وعصر التنوير في فرنسا ، وكانت في ألمانيا ؛ ونهى. منفذاً لمن أراد الخروج من المحتمية المحكة التى اقتضاها علم الطبعة النيوتوني ، أضف إلى ذلك كله أنها فلسفة وجدت من العلم المعاصر لها ما يبرزها ، فقد كان هنالك إلى جانبها « دارون » ينشر نظريته في تطور الأحياء ، فكانما كان ذلك بمثابة إعلان الصالحة بين طرفين ظنن أنهما ضدان لا يلتقيان ، وهما الدين والعلم ؛ فما كان أبسر على التحمسين لادين أن بوحدوا بين « المطلق » الميجلي وبين الله عند المسيحيين ؛ كما وجد المتحمسون للعلم في الفلسفة الميجلية ممينا يرجعون إليه في نظرتهم التطورية التى حاولوا أن ينظروا بها إلى شقى ميادين المعرفة .

كان هذا الميعن الزاخر - ميعن الفلسفة الميجلية - مصدراً لتيارات الفكر كلها في القارة الأوروبية وفي إنجلترا وأمريكا على السواء ، حتى حين كانت تلك

الفلسفة موضعاً لهجوم والنقد ؛ وإنه لما اختلفت النظر حقاً أن ترى الطبائع
القومية المختلفة قد أخذت من الفلسفة الميجلية ما يتفق ونفك الطبائع ؛ فلم يكن
أرهما على القارة الأوروبية هو نفسه أثرهما على الناطقين بالإنجليزية في إنجلترا
وأمریکا ، ومن ثم انشبت الفلسفة الماصرة في اتجاهات مختلفة على الرغم من أن
مصدرها واحد ؛ فقد رأيت كيف أخذ ماركس فلسفته من الفلسفة الميجلية بعد
تحويله ، وكذلك فعل كبير كبار الوجودى حين تار على هيجل ونسبته الذى يجعل
الوجود كله كائناً مضمواً واحداً ، فقد أفرعه - على حد قوله - أن يرى نفسه
قوة من قرات هذا الكائن الكبير ، لا يتفرد وحده بوجود خاص به يمارس
فيه إرادته الحرة وشخصيته المستقلة ؛ وهكذا استقى ماركس ، وكيركجارد من
معين الفلسفة الميجلية نواحيها التاريخية والسياسية والأخلاقية والدينية .

أما حين عبرت فلسفة هيجل إلى إنجلترا فقد كانت مورداً للفلاسفة هناك ،
ولكن من نواح أخرى ، هي نواحيها المنطقية والبيتاغورية وما يتصل منها
بنظرة المعرفة ؛ فلئن كان الجانب الإنسانى من فلسفة هيجل هو ما لفت الأنظار في
القارة الأوروبية ، فقد كان الجانب المنطقى المسمى منها هو الذى أغرى فلاسفة
إنجلترا وأمریکا ، فن إنجلترا كان على رأس المدرسة الميجلية « برادلى »^(١)
و « ماكتاجارت »^(٢) اللذان على أبيهما أخذ الفلسفة « رسل » و « مور » ؛
وفي أمریکا كان « جوزيا رويس »^(٣) هو الذى قلم بنفس الدور الذى قلم به
« برادلى » و « ماكتاجارت » في إنجلترا من حيث اعتناق الميجلية منعياً ،

(١) F.H.Bradley راجع كتابه :

Appearance and Reality
Principles of Logic

(٢) J. E. Mc Taggart : راجع الكتاب الذى أخرجه C. D. Broad بعنوان
Examination of Mc Taggart's Philosophy

(٣) Josiah Royce راجع كتابه :

The Religious Aspect of Philosophy
World and the Individual

ونشر ذلك الذهب في طلاب الفلسفة جميعاً ، حتى أولئك الذين تأروا بمدن عليه .
نعم ، اعتنق الطلاب الفلسفة الميجلية ثم تأروا عليها كل من ناحيته الخاصة ،
فجاءت الثورة عليها نوعين : فثارون لم يسحبهم مضمون تلك الفلسفة لكنهم
أبقوا على أسلوبها الذي يحمل من الفلسفة بناء شامخاً فيه حساسية بانها وعلمه
الواسع وحكمته النافذة ، ومن هؤلاء للتأثرين « كروتشي » و « ساتياما » ، فهما
وإن لم يأخذا « بمطلق » هيجل ، إلا أنهما مازالا يحتفظان للفلسفة بصورتها التي
تقدم نظرة شاملة من الكون والإنسان ، وكذلك يمكن القول عن الوجوديين :
كيركجارد ومن نبوء فيؤكد أهمية الوجود الفردي ضد القول بنسق مجرد
يكون الفرد جزءاً منه ، مثل : هيدجر ، وباسبرز ، ومارسل ، وسارتر — فهؤلاء
جميعاً من التأثرين الذين رفضوا مضمون الفلسفة الميجلية ولكنهم أبقوا على
أسلوبها^(١) .

لكن هناك ضرباً آخر من التأثرين على الفلسفة الميجلية ، الذين لا يكفهم
أن يرفضوا القول « بالمطلق » مضموناً لفلسفة ثم يحتفظون بأسلوب تلك الفلسفة
من حيث طريقة التعبير وطريقة البناء النسقي ، بل هم يثرون على المضمون وعلى
الأسلوب سماً ، ومن هؤلاء « رسل » و « مور » و « ونجشتين » والرضيين
للنظريين والواقعيين ، فهؤلاء ينكرون أن تكون مهمة الفلسفة إقامة بناء نسقي
يشمل الوجود بكل ما فيه من كائنات ومن علم وفن وأخلاق ودين وسياسة ،
ولو استثنينا من هؤلاء « رسل » وحده ، وجدناهم جميعاً ممن لا يتعرضون
بمعلم الفلسفة لمشكلات الإنسان في حياته الخاصة والعامة ، ومن المشكلات
الفكرية الأخرى التي كانت من تقليد الفلسفة أن تناولها بالبحث ، لأن هذه كلها
من وجهة نظرم أمور لا تدخل في مجال معلم الفلسفة الذي يرويه مقتصرأ على
التحليل المنطقي وحده .

لم يجد فيلسوف هذا العصر يحلم ببناء نسق يشمل الكون بأسره ، لأنه حلم بعيد النال متعذر التحقيق إلا على العباقرة القادرين ، بل لأنه حلم وكفى ، لا يتلق به إلا الحاللون الواهمون ؛ فالعالم كثرة لا وحدة ، فيه مجموعة من وقائع ولكل واقعة عبارة تصدق عليها ، دون أن يتحتم لشق عبارات الواصفة للوقائع أن تنسب في نسق استنباطي واحد ، لأن الوجود نفسه الذي جاءت العبارات نصف أجزائه مشير متعدد الجوانب .

نحلم « المطلق » ، ضالة الفلسفة المثالية المنشودة ، وحل محله مسائل جزئية محدودة ، يشتمل الفيلسوف بواحدة منها أو بطائفة قليلة ، لكنه في كل حالة يفتح مسألة واحدة يصب عليها تحليله ؛ فليس بين الفلسفات الماصرة كلها على اختلافها : الوجودية ، والبرجانية ، والواقعية الجديدة ، والوضعية المنطقية ، ليس بين هذه الفلسفات للماصرة فلسفة واحدة تبحث عن الحقيقة الروحانية الواحدة المطلقة من حدود الزمان والمكان ، بل هي جميعاً — على عكس ذلك — تبحث في الفرد الواحد ، وفي الموقف الجزئي الواحد ، وفي الشيء الواحد ، وفي الكلمة الواحدة أو العبارة الواحدة .

إن من أم ما جاءت الفلسفة التحليلية الماصرة لتؤكده ، هو أنه ليس في مستطاع العقل الاستنباطي الصرف ، الذي يضع لنفسه المقدمات ثم يستدل منها النتائج ، أن يفسح من جوفه نسيجاً نظرياً فإذا هذا النسيج الداخلي يطابق الواقع الطبيعي الخارجي ؛ فقد كان ذلك الزم هو محور الفلسفة الكانتية ، إذ لم يشك « كانت » في أن العقل بطبيعته يصوغ أحكاماً ضرورية يقينية من الطبيعة ، ثم يسأل نفسه بعد ذلك : كيف أمكن ذلك ؟ كيف أمكن مثلاً — من وجهة نظر كانت — أن تكون الهندسة الإقليدية من نتاج العقل الصرف ، ثم تكون في الوقت نفسه مطابقة للمكان الخارجي كما هو كائن في الطبيعة ؟ وإنما جاز لـ « كانت » أن يسأل سؤالاً كهذا ، لأن العلم كما كان براء عصره (القرن

الثامن عشر) قائم على أسس نيوتن ، ومؤداها جيماً هو أن القوانين العلمية مطلقة لا يتوقف صدقها على مكان معين أو زمان معين أو شروط خاصة .

لكن العلم قد تغير في هذه الناحية تنبراً جوهرياً إبان القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولم يعد يقول العلماء عن قوانين العلم إنها مطلقة الصلح رياضية البقي بل يقولون إنها نسبية ؛ فقوانين علم الطبيعة النيوتوني — كقانون الجاذبية مثلاً — إن نكن صادقة على محيطنا الأرضي المحدود ، فهي غير صادقة على الأبعاد الفلكية من جهة ، ولا على القدرة الصغيرة من جهة أخرى ؛ ولكي نشم بأحكامنا العلمية هذين الجانبين أيضاً فلا مندوحة لنا عن قوانين أخرى غير التي صاغها نيوتن والتي أقام كانت فلسفته على أسامها ؛ وهذا وحده كاف للدلالة على أن القوانين العلمية إنما تتغير لتقابل الظروف المتغيرة ، وليست هي بالمطلقة يحليها العقل الصرف إملاء .

وعلم الهندسة في تطوره الحديث هو خير مثل يوضح لنا كيف تم الفصل بين ما ينيه العقل وحده غير مستمد على تجربة خارجية ، وبين ما هو واقع في الطبيعة ؛ فقد لبثت هندسة إقليدس منذ عصر اليونان لا ينافسها منافس في ميدانها ، ولم يشك أحد طوال القرون في أن نظريات تلك الهندسة الإقليدية — رغم كونها استدلالات عقلية صرف — فهي مع ذلك وصفٌ للطبيعة كما هي قائمة ؛ ومن ذا كان يتردد في أن كل مثلث في الطبيعة إنما يتصف بما تقول الهندسة الإقليدية إن المثلث النظري يتصف به ؟ كأن يكون مجموع زواياه قائمتين ، وما إلى ذلك ؛ كلا ، لم يكن أحد يشك في أن هندسة إقليدس صحيحة من الوجهة الرياضية النظرية ومن الوجهة الطبيعية التطبيقية على حد سواء ؛ بل لم يكن أحد ليظن أن هذا التطابق بين نتاج العقل وواقع الطبيعة أمر يثير الدهشة أو يحتاج إلى برهان ؛ والفضل يرجع إلى مماثويل كانت في أن الأمر يستوقف النظر ويستوجب البحث ؛ نعم إن كانت نفسه لم يشك في قيام هذا التطابق بين الجانبين ، لكنه على الأقل نبه الأذهان إلى أنه يحتاج إلى تفسير ، وكان تفسيره هو نفسه مرتكزاً على ما أسماه بالقضية « التركيبية العقلية » وبتحليله لكيفية تكوين هذا النوع من

القضية التي يعتمد مضمونها على التجربة ، ومع ذلك يحكم الإنسان بصدقها
بنفس النظر عن التجربة .

لكن الأمر تنبهر حين بدا للعلماء الرياضة أخيراً أن يتبعوا من فروض إقليدس
— التي يبنى عليها نظرياته — ليروا ماذا تكون نتائج هذا التغيير ، ولت أنظروا
بصفة خاصة الفرض الذي يقول إن من نقطة معينة خارج خط مستقيم يمكن
رسم خط واحد فقط لا يتقاطع مع ذلك الخط الأول ، وأما سائر الخطوط فلا بد أن
تتقاطع معه في موضع ما من المكان (وليلاحظ القارئ أن النظرية التي تجعل
زوايا المثلث قائمتين ناجمة من هذا الفرض) ، أقول إن هذا الفرض قد لفت أنظار
الرياضيين أخيراً ، ونخص بالذكر منهم « جون بولياي » الهجري (١٨٠٢ - ١٨٦٠)
و « لوباشيفسكي » الروسي (١٧٩٣ - ١٨٥٦) و « جوس » الألماني
(١٧٧٧ - ١٨٥٥) و « ريمان » الألماني (١٨٢٦ - ١٨٦٦)^(١) -
فهؤلاء جميعاً قد بينوا إمكان الاستثناء من الفرض الذي جعله إقليدس بين فروضه
التي لا بد من تصدير بنائه الرياضي بها ، إذ بينوا أن من نقطة معينة يمكن رسم
أكثر من خط واحد مواز لخط آخر ، ومن هنا نشأت عدة هندسات غير هندسة
إقليدس ، تختلف فيما بينها باختلاف ما يضمه الرياضي مكان هذا الفرض
المنفوف .

بهذا تنشأ المشكلة التي تهمننا فيما نحن الآن بمصده ، وهي : إذا كان من
المجاثر رياضياً أن نبني عدة هندسات ، ثم إذا كانت إحدى هذه الهندسات فقط
هي التي تطابق الطبيعة الخارجية ، فأينها يكون ؟ افرض مثلاً أن زوايا المثلث
مجموعها في إحدى الهندسات يساوي قائمتين ، وفي هندسة أخرى يساوي أكثر
من قائمتين ، وفي هندسة ثالثة يساوي أقل من قائمتين ، فكيف نعرف أي
هذه الهندسات الثلاثة هو الذي يصف المكان الطبيعي الخارجي حين نمجده ثلاثة
أضلاع ؟ أمو العقل الذي يهذبنا أي هذه الهندسات ينطبق على الطبيعة ؟ كلا ،

(١) John Bolyai ، N. Lobachevski ، K.F. Gauss ، B.Riemann

فالمهندسات الثلاثة من بناء العقل على حد سواء ؛ إنما هي المشاهدات التجريبية التي نقرر لها ما ينطق من نظريات الرياضة البحت وما لا ينطق .

لكن كيف تم هذه المشاهدات التجريبية ؟ أهول — مثلاً — إنها مشاهدة لعمليات قياسية يقوم بها ، فتقيس الأطوال والأبعاد والمساحات على الطبيعة لترى ما هناك ؟ نعم ؛ غير أن المشكلة هنا أعقد مما نظن ؛ فكيف تقيس البعد بين نقطتين — مثلاً — على الطبيعة ؟ أتقيسه بوحدة قياسية كالتر أو الميل أو ما شئت ؟ لكن كيف تعلم أن الوحدة القياسية — المتر — مثلاً — لا يتغير طوله حين تنقله من مكان إلى مكان ؟ كيف تعرف أنك إذا قست به طولاً هنا على الأرض ، ثم حدث أن قست به طولاً هناك على سطح القمر ، ظل ثابتاً في كلتا الحالتين لا ينقص ولا يزيد ؟ ألا يجوز أن يكون انتقال الوحدة القياسية من مكان إلى آخر طاملاً على تغير طولها ؟ أم تقول إنك ستستوثق من ثبات الوحدة على طامها في الظروف المختلفة بأن تلجأ إلى ضبطها بوحدة أخرى ؟ لكن هذه الوحدة الضابطة تقع في نفس المشكلة من جديد ؛ لأنك ستضبط بها طول المتر هنا ، ثم تنقلها منك لضبط بها طول المتر هناك ، وفي انتقالها هذا قد تتعرض لنفس ما كانت الوحدة القياسية الأولى قد تعرضت له من تغير في طولها بسبب التغير في مكانها .

كلا ، إنه محال علينا أن نعلم على سبيل اليقين المطلق بأن بُعْدَيْنِ في مكانين مختلفين متساويان ، لأن انطباق وحدة قياسية معينة عليهما في مكانيهما المختلفين لا يضمن لنا هذا التساوي ، إذ — كما قلنا — قد يكون من شأن الوحدة القياسية أن تتغير من طولها في انتقالها من مكان إلى مكان ، وليس ثمة وسيلة لضبط هذا التغير ومقداره ؛ فإحيلتنا إذن ؟

لا حيلة لنا سوى أن نفرض فرضاً اتفاقياً بأنه إذا انطبقت الوحدة القياسية المبنية على بُعْدَيْنِ في مكانين مختلفين ، عددان هما متساويين بحكم الاتفاق ، لا بحكم الحقيقة الواقعة المطلقة ؛ إفرض أنك قست ارتفاع شخص فوجدته متراً وثلاثة أرباع المتر ؛ ثم افرض أن كل ما في العالم قد زاد خسة أمثاله بنسبة واحدة ، فهل في وسعك أن تعلم ذلك ؟ كلا ، لأنك ستقيس الشخص نفسه بالمتر وستجد

كما كان بالأمس متراً وثلاثة أرباع المتر ، وليس هنالك من ضابط يبين لك إن كانت الوحدة القياسية قد تغيرت أم لبثت على ما كانت عليه بالأمس ، لأن الوحدة الضابطة نفسها سيطراً عليها التغير نفسه ؛ وإذن ففعال على الإنسان أن يعلم إن كانت الأشياء اليوم محتفظة بنفس أطوالها وأبعادها بالأمس ، أم زادت كلها بنسبة واحدة أو نقصت كلها بنسبة واحدة ، وإذن فلم يبق أمامه سوى أن يفرض على سبيل الاتفاق أن أطوال اليوم هي نفسها أطوال الأمس .

وما معنى ذلك كله ؟ معناه أن الطبيعة كما هي قائمة فعلاً لا يمكن الحكم عليها حكماً مطلقاً ، بل إن أحكامنا عليها « نسبية » تتوقف على أسس تتفق عليها اتفاقاً ؛ فالأبعاد المتساوية هي ما نقول نحن عنه إنه أبعاد متساوية ، حين نفرض لأنفسنا فرضاً أن الوحدة التي نقيس بها التساوى لا تتغير بتغير ظروفها ؛ وهذا هو « البدأ الاتفاق » في التهج المسمى الذي يقول به هنري بوانكاريه^(١) وكثيرون غيره من المحدثين والمعاصرين .

ونعود إلى سؤالنا : كيف يمكن — إزاء الهندسات الكثيرة القائمة — أن نعلم أيها ينطبق على الطبيعة الخارجية ؟ والجواب هو : إن العلم بذلك علماً مطلقاً محال ، والأمور بد ذلك متوقف على اختيارنا نحن ، فإذا قمنا زوايا مثلث في الطبيعة ، أضلامه أشعة ضوئية ، وأركانها أجسام فلكية فسيحة الأبعاد بعضها من بعض ، ثم وجدنا مجموع الزوايا منحرفاً من قائمتين إما بالزيادة أو بالنقص ؛ خلافاً عندئذ بين أن تقول إن هندسة إقليدس هي التي تنطبق على العالم وما انحراف مجموع زوايا المثلث الذي قمت بقياسه إلا نتيجة لتغيرات تطرأ على أشعة الضوء وعلى وحدات القياس ، أو أن تقول إن الهندسة اللاإقليدية هي التي تنطبق على العالم ، لأن أشعة الضوء ووحدات القياس لا تتعرض للتغير ؛ فكلاهذين القولين سواء ؛ وإنه لما يجدر ذكره في هذا الصدد أن أينشتاين — بنظرته في النسبية العامة — يحمل هندسة الأبعاد الفلكية هندسة لا إقليدية ، وهندسة

(١) راجع كتابه Science et Hypothèse وله ترجمة إنجليزية

الأبعاد الأرضية هندسة إقليدية ، لأن الانحراف في الأبعاد الأرضية يبلغ من الصغر حداً يستغنى عن الملاحظة وعلى القياس ، وإذن فمن الممكن عمله ؛ فإن كان التلك - مثلاً - مرسومًا على الأرض ، جاز لنا أن نطبق عليه هندسة إقليدس ونقول إن زواياه تساوى قائمتين ، وأما إن كان التلك مرسومًا من أشعة ضوئية فسيجوز الأبعاد ، فالانحراف عن هذا المقدار عندئذ يبلغ حداً لا يمكن تجاوزه ، وبالتالي يتحتم أن نطبق عليه هندسة غير هندسة إقليدس .

ومؤدى ذلك في تصورنا للمكان هو ألا نجعل المكان ترتيباً ثابتاً مطلقاً للأشياء الطبيعية بحيث يمكن الحكم عليه بحكم ثابت لا يتغير ، كلا ولا هو بالحقيقة الثابتة التي تنبع من نفس الإنسان ، بل هو أمر يتوقف على الشاهدة وعلى اختلاف بتواضع عليها رجال العلم في قراءة تلك الشاهدة ؛ وللمرأى بعد ذلك أن يبين بقوله الحى ما شاء من بناء هندسى ، لكن عالم الطبيعة مضطر ألا يأخذ بتلك الهندسة العقلية والرياضية كما هي بمخافيرها ويتصور العالم الطبيعى قائماً على أسسها هي وحدها ؛ وإذن فليس صدق الهندسة على الطبيعة أمراً مفروغاً منه كما ظن « كانت » بحيث راح يتفق جمده كله في تفسيره دون أن يتشكك فيه .

وقد ضربنا بالهندسة مثلاً لشدة الصلة بينها وبين الفلسفة في تاريخها الطويل حتى لجور لنا أن نقول إنه لو كانت الهندسة قد تغيرت لتغيرت الفلسفة تبعاً لها ؛ فأكثر الفلاسفة منذ اليونان ، الذين اتخذوا من علم الهندسة نموذجاً يحفونه في بناءاتهم الفلسفية ؛ ولم لا يضلون وهم من ذلك العلم الرياضى بتشابه من يفت إزاء حقيقة لا يتطرق إلى صدقها شك ، وهي ليست حقيقة عقلية نظرية غسب ، بل هي أيضاً حقيقة طبيعية ؛ ومن ثم كانت قوة الفلاسفة العقليين في تاريخ الفلسفة وكان هزال الفلاسفة التجريبيين ، لأن الأولين إنما كانوا ينسجون على غرار علم ثابت وبقينى ، وأما الآخرون فكانوا يعتمدون على مشاهدة الحواس وهي ليست بمثل هذا اليقين ولا ذلك الثبات ؛ ولم يكتشف موضع الخطأ في هذا كله إلا حين تبين في عصرنا الحديث أن صدق الرياضة صدق تحليل صرف ، ولا شأن له بالطبيعة وكيف تكون ؛ فإذا كان في مستطاع الرياضى أن يستند في

إقامة البرهان على نظرياته إلى بدسيات ، فليس في مستطاعه أن يبين أن هذه البدسيات
تصفا صادقة على أمور الواقع ؛ وإنه فلتكشف الرياضة عن التحدث عن الطبيعة ،
وليترك هذا للتجربة وحدها ؛ وبهذا فقد الفلاسفة القليون حليفهم القوي ،
وزال من طريق الفلاسفة التجريبيين أكبر حائق كان يترس سيلهم .

ولو حدث هذا الكشف أيام اليونان لتغير التفكير الفلسفي كله منذ ذلك
الحين ، ولم يكن مستحيلا أن يكون بين تلاميذ إقليدس شاب من قبيل « بولاي »
يتعرض على أستاذه قائلا : ألا يجوز أن نغير من الفروض فتغير النظريات تبعاً
لذلك ؟ فستدّ أن كان لا بد أن يؤدي بهم البحث إلى أن صدق نظريات إقليدس
مستند على قيام فروضها ، وأنه لا يجوز — بقاء على ذلك — أن نقول عنها إنها
الهندسة التي لا هندسة سواها في وصف العالم الواقع .

لو كان شيء كهذا حدث في عهد اليونان ، لما طفق أغلاطون يبحث من
الحقائق الثابتة التي تعادل الحقائق الرياضية الثابتة ، ولما تشكك التشككون في
صدق المعرفة التجريبية لعدم تحقق اليقين الرياضي فيها ، ولما جاهد فلاسفة المصير
الوسطى لتأييد اللاهوت ببراہين عقلية تشبه البراهين الرياضية ، ولما أخرج
سينوزا كتابه اللسمى « أخلاق » مقبلاً لبناؤه على غرار المنهج الهندسي بلا محور
ولا تغير ، ولما أتى « كانت » ما لقيه من عناء في « نقد العقل الخالص » ليبين به
كيف تكون قوانين العلوم عقلية يقينية من جهة وتجريبية تطبيقية من جهة
أخرى ، لأنه كان سيلم أن مثل هذا الاقتران غير قائم وبالعالم فهو بنير ملجأ
إلى سؤال .



ويكمل هذه النسبية في المكان نسبية في الزمان ؛ فإنا وميلتنا إلى الحكم على
قرنين زمانيتين بأنهما متساويتان بغض النظر عن الحالة النفسية عند من يقبهما ؟
إننا نحكم على قرنين بالتساوي بناء على سماعتنا ، وهذه السماعات تضغطها على
ساعة في الرصد مثلاً مخففاً مبياراً لنا نرجع إليه ، ولكن كيف تضبط ساعة

المرصد ؟ بضبطها الفلكيون على مواضع النجوم وحركاتها ، لأن هذه الحركات وتلك المواضع هي التي تمكس لنا حركة الأرض في دورانها حول نفسها وحول الشمس ؟ وإذن فدوران الأرض هو في النهاية الساعة القياسية ، ولكن ماذا يضمن لنا أن يكون دوران الأرض من الاطراد والانتظام بحيث نجزم أن فترات انتقالها من موضع معين إلى نفس هذا الموضع مرة أخرى هي فترات متساوية فتصلح أن تكون مرجعاً في القياس الزمني ؟ إننا إذا جئنا اليوم هو الفترة الممتدة من نقطة الزوال إلى نقطة الزوال التي يليه ، كانت الأيام غير متساوية الطول ، وبالتالي فهي لا تصلح وحدات زمنية متساوية ؛ والتي يحدث اختلافاً في أطوال هذه الوحدات هو أن تلك الأرض حول الشمس يضيئ الشكل ، فالأرض تكون في بعض مواضعها أقرب إلى الشمس منها في بعض مواضعها الأخرى ، ولهذا آره في دوراتها ؛ والفلكيون على علم بهذه الانحرافات ، ولعلك ترام لا يتخذون من الزمن الشمسي مقياسهم الأخير ، بل يلجأون إلى نجم أكثر بعداً من الشمس وهذا البعد الشاسع يجعل اتجاه الأرض بالنسبة له ثابتاً نسبياً ؛ ولكننا إذا أردنا الدقة المطلقة فلزمن النجمي نفسه ليس مطلق الثبات ولا كامل الاطراد ، لأن محاور الأرض في دورانها لا يثبت على اتجاه واحد ، بل يميل هنا وهناك كما يتذبذب محور الخدروف وهو يدور .

ومن الشا كل النهجية في هذا الصدد ، أن علماء الطبيعة إذ يهتمون بصياغة قوانين الحركة وسرعة الأجسام ، إنما يعتمدون بطبيعة الحال على قياس ثابت للزمن لكننا إذا عدنا فساءلنا : وكيف عرفت أن هذا القياس الزمني ثابت ؟ كان الجواب : هو ثابت لأنه هو القياس الذي تصدق عليه قوانين العلم الطبيعي ؛ وفي هذا دور : فمعرفة قياس ثابت للزمن تتوقف على معرفته قوانين الطبيعة ، ومعرفة قوانين الطبيعة بدورها متوقفة على معرفة قياس ثابت للزمن .

ولا نخرج من هذا الدور إلا بالاعتراف بأننا إذ نقول عن فترتين من الزمن إلهما متساويتان ، فلسنا بذلك نزيد على قولنا إننا قد اتفقنا على أن يكون معنى التساوي الزمني هو كذا وكذا ، ولا حاجة لنا بعد ذلك بأن نسأل إن كان هذا

التعريف الاتفاقي هو وصف الحقيقة الواقعة للطلقة أو ليس كذلك ؟ لا يجوز لنا أن نسأل : هل الوحدة الزمنية التي يستند إليها الفلكيون في قياس الزمن هي مطروقة حقاً ؟ إذ نكتفي بأن يكون ذلك على سبيل التعريف الذي نأخذ به ، نعم يمكننا أن نتواضع معاً على نوع من الزمن مختاره ، كظهور نجم معين مرتين متتاليتين مثلاً ، ونجعله مقياساً نفيس إليه سائر الفترات الزمنية ؛ وإن قلنا قلنا قياسه نسبي لا مطلق ، إذ يقاس على وحدة ميسارية نحن الذين جعلناها مقياساً فرضنا فيه الثبات .

ولنتذكر الآن مشكلة قياس الزمن ، لنسأل سؤالاً آخر من زعمنا لحظات الزمن ترتيباً يحصل منها ما هو سابق وما هو لاحق ؟ فكيف نعرف أن لحظة أسبق في الزمن من لحظة ؟ لا نقول إننا نلجأ في ذلك إلى ساعاتنا ، لأن هذه الساعات أدوات لقياس الزمن ، ولا بد أن يكون الزمن مستقلاً عن أدوات قياسه ، فلا بد أن تكون هناك وسيلة أخرى نستعمل بها على نتائج لحظات الزمن ؛ إنه يقال أحياناً إن في الظواهر الطبيعية نفسها ما يدل على نوع من الترتيب الزمني ، فنمو البذرة في شجرة ، وتفاعل العناصر الكيماوية في مركب واحد ، وأمثالها بين اتجاهها في السير لا يتمكس ، فالشجرة لا تنمو فتصبح بذرة من جديد ، والمركب الكيماوي لا يعود من حالة التركيب إلى حالة التحليل ؛ ولكننا ينبغي أن نتذكر هنا أن حكماً على هذه الظواهر كلها باتجاه واحد في سيرها ، إنما هو نتيجة المشاهدة ، وليس هناك ضرورة عقلية نحتم أن يكون هنا وحدة هو طريق السير ، وإن قلنا قلنا عن لحظات الزمن إنها مرتبة سابقاً فلاحقاً ، وأن هذا الترتيب لا يتمكس ، مهتدين في ذلك ببعض الظواهر الطبيعية وطريق سيرها ، فإنما قول شيئاً نسبياً ، ينسب الأمور بعضها لبعض ، دون أن يكون لها ما يفرض علينا صدقها بصورة مطلقة .

ومن المشكلات الهامة التي أثارها أينشتاين في نسبية الزمن ، تحديد «الآنية» ما هو ؟ ماذا نعني حين نقول عن حدثين وقتنا في مكانين متباعدين إنيهما وقتنا

في آن واحد ؟ لهما تكونان كذلك إذا لم تكن إحداها لا قبل ولا بعد الأخرى ،
ولكن ما سيقينا إلى معرفة ذلك ؟

إليك لكي تعرف أن حادثة وقعت في مكان بعيد منك ، لا بد لك من رسالة
أو إشارة تأتيك من هناك لتعلم على أن تلك الحادثة قد وقعت ، كما يأتي صوت
الرمد وضوء البرق ، لكن وصول هذه الإشارات إلى حواسك لم يكن في نفس
اللحظة التي وقع فيها الحادث ، إذ لا بد للإشارة الصوتية أو الضوئية من زمن
تستغرقه في الانتقال من مكان وقوع الحادثة إلى مكان استقبالها ؟ فكيف تقاس
سرعة انتقال هذه الإشارات ؟ ولتحصر سؤالنا فنقول : كيف تقاس سرعة
الضوء ؟ هل نرسل إشارة ضوئية من مكان إلى مكان آخر ، ثم نسجل زمن
صدورها وزمن وصولها لتعرف المدة المستغرقة في انتقالها ، ونقسمها على المسافة
بين المكانين فتكون السرعة ؟ لكن ذلك يقتضي أن تكون هناك ساعتان :
إحداها عند مكان الإرسال وأخرى عند مكان الوصول ، ولا بد من ضبط الساعتين
إحداها على الأخرى لتعرف أنهما يدلان دلالة واحدة على طول فترة من الزمن ؟
وهذا نفسه يقتضي أن نعرف كيف نحدد الآنية لحادثين يقعان في مكانين
متباعدين ، وهكذا تقع في التور ، أردنا أن نحدد معنى الآنية فلجأنا إلى قياس
سرعة الضوء ، ثم أردنا قياس سرعة الضوء فلجأنا إلى الآنية .

هنا قد يقال : ولماذا نستخدم ساعتين لتسجيل وقت إرسال الإشارة الضوئية
ووقت وصولها ؟ لما لا نستخدم ساعة واحدة ، فنرسل شعاعاً من الضوء من
مكان ما ، ونجعله ينعكس على مرآة في المكان الآخر ، فيرتد إلينا ، وبهذا فن
نقطة واحدة نستطيع أن نسجل بساعة واحدة لحظة الإرسال ولحظة وصول
الشعاع المرتد ، ونقسم المدة بين الممثلين نصفين ، فيكون نصف المدة قد استغرق
في وصول الإشارة الضوئية من مكان إصدارها إلى مكان وصولها ، وبهذا نستخرج
سرعة الضوء ؟ قد يقال هذا ، ولكن في هذا افتراضاً بأن سرعة الضوء في الغلاف
هي نفسها سرعتها في الإلب ، مع أنه لا وسيلة لدينا لمعرفة ذلك ، ولو أردنا معرفة

تساوى السرعة في الاتجاهين فلا بد من ساعة ثانية توضع في مكان الوصول، ومن ثم نمود إلى المشكلة التي افترضنا منذ حين .

إننا إذ زرى لمة البرق نفرض في شيء من التجوز أن لحظة استقبالنا للمة الضوء هي نفسها لحظة إرسالها ، معتمدين في ذلك على أن الضوء أسرع جداً من أن يكون الزمن انتقاله من موضع السحاب إلينا أثر ملحوظ ؛ فإذا أردنا بعد ذلك أن نقيس سرعة الصوت — صوت الرعد — حسبنا الفترة بين رؤيتنا للمة ضوء البرق وبين سمعنا للصوت ، وجعلناها هي الفترة التي استغرقها الصوت في انتقاله من السحاب إلينا ، ونسبنا الزمن على المسافة فيكون لنا بذلك سرعة الصوت ؛ أي أننا نعتمد في حساب سرعة الصوت على وصول إشارة الضوء إلينا .

ولو كان في الطبيعة نوع آخر من الإشارات أسرع من الضوء نفسه بدرجة كبيرة ، بحيث إذا جاءتنا إشارة منها من مصدر بعيد ، جاز لنا أن نهمل زمن انتقال الإشارة من مصدرها إلينا ، وأن نجعل زمن وصولها هو نفسه زمن انبعاثها ؛ أقول لو كان هناك إشارات كهذه أسرع من الضوء ، لأمكن أن نقيس سرعة الضوء إليها ؛ لكن الضوء هو أسرع ما في الطبيعة ؛ وإذن فليس هناك ما نقيس إليه سرعة الضوء ؛ بحيث لو فرضنا أننا أرسلنا إشارة ضوئية إلى المريخ ثم انعكست إلينا ، ثم لو فرضنا أن الإشارة في ذهابها وإيابها قد استغرقت عشرين دقيقة مقيمة بساعاتنا على الأرض ، لما استطعنا أن نعرف معرفة مطلقة الصدق متى وصلت إشارتنا إلى المريخ ؛ إننا لا نستطيع ذلك ، لأنه لا يجوز لنا أن نقول إنها ذهبت في نصف المدة وعادت في نصف المدة الآخر ، إذ لا يجوز لنا أن نفرض أن سرعة الضوء في ذهابها هي نفسها سرعته في إيابها ؛ ومعنى ذلك أن لحظة الوصول إلى المريخ قد تكون أي لحظة في العشرين دقيقة ، فقد يكون الذهاب قد تم في خمسة دقائق والإياب في خمس عشرة ، وقد يكون الذهاب في عشر والإياب في عشر ، وقد يكون الذهاب في خمس عشرة والإياب في خمس وهكذا — فليس إذن في وسعنا أبداً أن نقول من أية حادثة مما قد وقع على الأرض خلال العشرين دقيقة إنها متأنية مع لحظة وصول الإشارة الضوئية إلى المريخ ؛ وهذا هو ما يسميه أينشتاين بنسبية الآنية ،

وخلاصة القول إنه ليس في الـكون زمن مطلق بمجمله نقول من الـكون كله مطلقاً .
إنه في لحظة زمنية واحدة ، أي أنه كله في آنية ، لأن هذه الآنية نفسها نسبية .
المكان والزمان كلاهما نسبيان ، فليس هذا ولاذاك كائناً مطلقاً فاحقيقة ثابتة ؛
بل وليسا نسبيين بمعنى أنهما ذاتيان يحسبهما كل منا على نحو خاص به ؛ بل هما
نسبيان بمعنى آخر ، وهو أنه من الممكن عقلاً أن ترتب المـواد على عدة صور
زمنية وعدة نـقـات من الترتيب المكاني ، أما أي هذه الصور والنـقـات هو الذي
يطابق الواقع فعلاً ، فأمـر موكول للتجربة وحدها .

— ٣ —

حل الاحتمال محل اليقين في العلوم الطبيعية (راجع للفقرة ٤ من الفصل
السابع) ، وأثبت التحليل الحديث أن يقين الأحكام الرياضية نـقـى من كون هذه
الأحكام تكرارية لا تصيف شيئاً في النتائج مما كان معضناً في القدمات (راجع
للفصل السادس) ؛ وأظهر التطور أن السالم متغير أبداً ، فهو فعل دائم وليس
هو بالحالة السكونية التي تخيلها أفلاطون في عالم الكـُـل ؛ وجاءت النسبية والطبيعة
القرية في عصرنا الحديث فقضت على كل تصور يحمل من الـكون حقيقة مطلقة
في طبيعته أو في مكانه وزمانه .

وكذلك الأمر في عالم القيم الجمالية والأخلاقية ، فقد زال عنه سراب
اليقين الرياضي الذي كان الفلاسفة يلتمسونه فيه ، وكشف التحليل المنطق للأحكام
الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً ، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به
أدق أنواع المعرفة من يقين .

وأول من حاول من الفلاسفة أن يـنـكـر الأخلاق ملك العلوم الرياضية
اليقينية هو سقراط ، الذي لم يدخر وسعاً في بيان الجانب اللطيف من القضية ،
فليست هي بالأمر الذاتي التي تشكل الأهواء كيف شامت ، بل هي — كـلـم
المتقدمة سواء بسواء — يمكن استدلالها استدلالاً منطقياً من البديهيات كما

قد ضل إقليدس في الهندسة ؛ فالفضيلة عنده علم والذيلة جهل ، بمعنى أنك تستطيع أن تعرف النجاعة — مثلاً — كما تعرف الثلث ، ومن التعريف تستخرج كل ما يترب عليه ؛ وحيث يقع الخطأ في هذه العملية العقلية يكون الغللال من الجادة المستقيمة ويكون ما نسميه بالذيلة ، أما إذا استقام المطلق من أول الشوط إلى آخره ، فيستحيل ألا يؤدي بصاحبه — في الأخلاق وفي الرياضة على السواء — إلى نظريات صحيحة وبالتالي إلى سلوك صحيح ؛ وكذا أن النظريات الهندسية الصحيحة صحيحة بالنسبة للبشر أجمعين أي ما كان زمانهم ومكانهم ، فكذلك النظريات الخلقية الصحيحة صحيحة بالنسبة للبشر أجمعين في كل مكان أو زمان .

وقبيل هذه الهاتكة بين الأخلاق من جهة والهندسة من جهة أخرى ، تأييداً قوياً على يدى سينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) الذي أخرج كتابه « الأخلاق » (١) على غرار كتاب الهندسة لإقليدس خطوة خطوة ؛ فقرأ يهدأ — كما يبدأ إقليدس — بطائفة من تعريفات ثم يتقرب عليها بمجموعة من البديهيات ، وبعد ذلك يستنتج ما يترب على تعريفاته وبديهياته من نتائج ؛ وهكذا جاء سينوزا معتمداً لمنهج السقراطى في منهج الأخلاق وإقامته على أساس المنهج الرياضى حتى ينتهى الأمر في كلتا الحالتين إلى نتائج مطلقة الصديق ؛ فلا فرق بين أن يأخذ الأستاذ بيد تلميذه في علم الهندسة خطوة خطوة حتى يتبين له في يقين أن كل مثلث مهمالتكن صورته يمكن أن ترسم فيه دائرة تمس أضلاعه ، لا فرق بين هذا وبين أن يأخذ الأستاذ بيد تلميذه في الأخلاق خطوة خطوة حتى يتبين له في يقين أيضاً أن الوفاء بالهدأ أمر محتوم مهما تكن الظروف القائمة ، وفي كلا الأمرين يرتد التلميذ بمحبة ستأذنه إلى مبدأ يدرك بالبداية .

لكن الفضل يرجع بعد ذلك لـ « كانت » في إبراز مشكلة هذه البديهيات نفسها : كيف أمكن للإنسان أن يحكم بصحتها على الواقع ؟ إنه إذا كانت للنظريات

(١) ليست مادة هذا الكتاب « أخلاقاً » بالمعنى المحدد المعروف لهذه الكلمة ، بل هو بحث في جزئه الأول في الله وفي جزئه الثاني في العقل ، وفي جزئه الثالث في المواظفة ، وفي جزئه الرابع في عبودية الإنسان لمواظفته وفي جزئه الخامس في حرية الإنسان بطله .

التي ينتهي إليها الاستنباط تستند في برهان صدقتها على الأصل الذي استنبطت منه ،
 فإذا نقول في هذا الأصل نفسه ؟ وهنا يجب « كانت » جوابه الشهور بأن بديهيات
 الأخلاق هي كبديهيات الرياضة وعلم الطبيعة على السواء ، « تركيبة قبلية » ما ،
 أي أنها تخبر عن العالم الخارجي ، وفي الوقت نفسه يكون صدقتها ضرورياً عند
 العقل ، وقد كتب « كانت » كتابه « قد العقل الخالص » ليبين هذه الحقيقة
 بالنسبة لعلم الرياضة والطبيعة ، ثم كتب كتابه « قد العقل الممل » ليبينها
 بالنسبة للأخلاق ، ففي هذا الكتاب يوضح الفيلسوف كيف ترتد الأفعال الخلقية
 إلى بديهية أولية هي التي يطلق عليها اسم « الأمر المطلق » وهو : « اضرب بحيث
 يسلم فذلك أن يكون مبدأ لتشريع ظم » أي أن الأمر المطلق يفرض بأن يفعل
 الإنسان أفعاله بحيث لو فعل كل البشر أفعاله هذه لما ترتب على هذا التسميم شيء من
 تناقض ، فبناء على ذلك - مثلاً - لا يجوز لإنسان أن يكذب ، لأنه لو كذب
 الناس جميعاً ، لاتفق أن يسمح أحد لأحد أو أن يثق أحد في أحد ، وبالتالي يطل
 المجتمع من أساسه ، وليس لنا أن نسأل : ولماذا نطيع هذا الأمر المطلق ؟ والجواب
 هو : لأن طاعته هي نفسها طاعتنا للعقل ، إذ أن الخروج على الأمر المطلق هو في
 الوقت نفسه وقروح في نتائج متناقضة والعقل يأبى التناقض ، الأمر المطلق في
 الأخلاق هو في منزلة البديهيات في الرياضة وفي علم الطبيعة ، يرى العقل صدقتها
 بحده ، فيرى فذلك الصدق فيها أمراً ضرورياً .

وهكذا يبلغ نسبته الأخلاق بالعلوم ، والناس الأحكام اليقينية المطلقة فيها
 مما على حد سواء ، حده الأقصى على يد « كانت » ، ولكن قلت « كانت »
 وغيره من الأخذين بضرورة الأحكام الخلقية ، أن هذه الملائمة بين الأخلاق والعلوم
 ينتهي بها الأمر إلى وهل على الأخلاق نفسها ؟ قد عرضنا على القارئ خلال
 هذا الكتاب كيف أظهر التحليل المنطقي الحديث استحالة أن تكون الجملة الواحدة
 تركيبية وقبلية في آن ما ؛ لأنها إذا كانت تركيبية - أي إخبارية - فيستحيل
 أن تكون عندئذ ضرورية للصدق ، وهي إذا كانت قبلية أي ضرورية للصدق ،
 فيستحيل أن تكون في الوقت نفسه جملة خبراً عن العالم ، فإن كانت قضايها العلوم

الطبيعية تخبرنا عن العالم كيف تقع ظواهره ، فليست تلك القضايا بضرورية
الصدق ، بمعنى أن العقل يمكنه أن يتصور قيام نقيضها ؛ وإن كانت قضايا العلوم
الرياضية ضرورة الصدق بمعنى أن العقل لا يمكنه تصور نقيضها ، فهي لا تخبر أبداً
بشيء عن العالم ؛ وبناء على ذلك فإن البدأ الأخلاق إن كان شيئاً بقضايا العلوم
الطبيعية ، فليس هو ضروري الصدق ، وإن كان شيئاً بقضايا العلوم الرياضية
في ضرورة صدقها فليس هو بالمتأثر من عالم السلوك شيئاً ؛ وفي كلتا الحالتين
لا يكون لبادئ الأخلاق ما أراد لها الفلاسفة من صدق يقيني مطلق يفرض نفسه
على كافة أفراد البشر في كل مكان وفي كل زمان .

كلا ، ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعها الرياضي
والطبيعي ؛ فهذه المعرفة لا تصاغ على صورة « أوامر » كما هي الحال في أوامر
الأخلاق ، وإن أمر الفلاسفة على أن يمتثلوا بين الأخلاق وبين العلم ، كانت
النتيجة الحتمية لذلك زوال الأخلاق نفسها ، لأننا عندئذ سنكتفي فيها بالعبارات
الوصفية ، ونخرج منها جانب الأمر ؛ أي أننا نكتفي بأن نصف الطرائق التي
يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذه الطرائق
بقيمة معينة فنقول إنها حسنة أو رديئة ؛ مع أن صميم الأخلاق هو أن
تكون معيارية ، أي أن تضع للناس ما « ينبغي » أن يكون ، لا أن نكتفي
بمجرد وصف ما هو كائن — لكنها إن رمت لنا ما « ينبغي » أن يكون
قد خرجت من نطاق العلم الموضوعي ودخلت في نطاق آخر من الكلام ، وهو
الكلام الذي يسير به الإنسان عن رغباته وآماله ، وفي ذلك قد يختلف الناس
دون أن يكون في اختلافهم تناقض ياباه العقل ومنطقه^(١) .

(١) أهل لغات ذلك الفصل الرابع من كتاب « عرافة الميتافيزيقا » وهو من نسخة الخير

والجمال ، لاكن هنا هذا الحديث للوجز من الموضوع .

كشاف

٢٥٩ + ٢٥٤ + ٢٤٢

أطولون : ٢٢١

إقليدس : ٢٤ + ٢٦ + ٢٥ + ٢٤

١٧١ + ١٦٤ + ١٦٢ + ١٥٦

٢٦٠ + ٢٥٤ + ٢١١ + ١٧٦

أكوني (توماس) : ٢٢

امروز الفيس : ٩٨

أنزوي : ٢٤٠

أوليفرون (محاوره) : ١٤١

آبر : ٩٢

أيشتاير : ٢٥٨ + ٢٥٦ + ٦٠

(ب)

باركلي : ٢٩ + ١٥

بارمينس : ٢٢٥ + ٢٢٤ + ١٤٢

براجتية : ٢٤٢

برامل : ٢٢٢ + ٢٢١ + ٢٠ + ١٩

٢٤٦ + ٢٢٧

برنتانو : ١٢٥ + ١٢٢ + ١٢٢

بروتا جوراس : ١٤٥

بساط (عند ديكرات) : ١٥٤ + ١٥٢

١٦١ + ١٥٩ + ١٥٧

بديه (جدة) : ١٧٠

بلانك : ٦٠

بجر : ٢١٠

بول (جورج) : ٢٢٩ + ٢٢٨

٢٢٢ + ٢٢١ + ٢٢٠

بولياي (عالم رياضي) : ٢٥٤ + ٢٥٠

بيانو : ٦٤

(١)

ابن سينا : ١١٩

إميليز (إلبري) : ٢٢٢ + ٢٢٥

٢٢٩ + ٢٢٨

أرسطو : ٧ + ٩ + ١٠ + ١٧ + ٢٠

٢٢ + ٢٣ + ٢٧ + ٢٩ + ٧٥

١٠١ + ١٠٢ + ١١٧ + ١٣١

١٢٢ + ١٢٣ + ١٤٠ + ١٤١

١٤٩ + ١٦٢ + ١٧٨ + ١٩٥

٢٦٦ + ٢٨١ + ٢٨٢ + ٣١٦

٣٢١ + ٣٢٤ + ٣٢٥ + ٣٢٦

٣٢٧ + ٣٢٨ + ٣٢٢

أرسوقان : ١٤٥

استقراء : ١٢١ + ١٤٠ + ١٤٣ + ٢٠٠

٢٠٧

استنطاط (عند ديكرات) : ١٦١ + ٢٠٠

٢٠٤

استنطاطي (تفكير) : ٢٣ + ١٤٥

١٤٦

اسكندر (صمويل) : ١٥

استيطان : ١٢١ + ١٢٢

استحالة (منطقية) : (تحريية) : ١٦٥

(فنية) : ١٦٦

اعتقاد (الاعتقاد عند رسل) : ٢٥٥

٢٥٦ + ٢٥٧ + ٢٥٩ + ٢٦٠

أفلاطون : ٧ + ١٠ + ١٤ + ١٧ + ٢٩

٥٠ : (في فكرة الجمال) : ١٠٩

١١٠ : ١١٧ + ١٢٥ + ١٤٦

١٤٨ + ١٦٢ + ١٦٣ + ٢٢٥

٢١٩ + ٢٢٠ + ٢٢١ + ٢٢٦

علم : ٩٣ : (تأمل علمي) ١٢٢
(ديكارت) ١٥١ : ١٥٢ : ١١٢
٢٩٥

حاسبون : ٢٠٠ : ٢٠١ : ٢٠٢
٢٠٣

حق (مشكلة الحق) : ٢٥١ : ٢٥٢
٢٥٣ : ٢٥٤ : ٢٥٥ : ٢٥٦
٢٦٠ : ٢٦١ : ٢٦٢ : ٢٦٣
٢٦٤ : ٢٦٥ : ٢٦٨

حكم : ١٢٢ : ١٢٤
حياة : ٢٤٠

(خ)

غريغري (المني الجبري) : ٧٠ وما بعدها
غيره : ٢٦٩ وما بعدها

(د)

دارون : ٢٤٥
دالة قضية : ٥٤ : ١٣١ : ١٨٩ : ١٩٧
٢٣٢
دلائل الإيجاز (كتاب لجرجاني) : ٨٩
١١١
دلائل : (الكلمة) : ٩٠ : (الاسم لكل)
٩٦ : ٩٥
ديالكتيك : ١٤٥ : ١١٩
ديكارت : ١٥ : ٢٩ : ٣٣ : ١١٩
١٥٠ : ١٥١ : ١٥٢ : ١٥٤ : ١٥٦
١٥٧ : ١٥٨ : ١٥٩ : ١٦٠
١٦١ : ١٦٢ : ١٦٣ : ١٨٤ : ٢٤٢
٢٦٢ : ٢٦٣ : ٢٦٤ : ٢٢٠
ديوي : جون : ٢٤٢

(ذ)

ذاتية (قللن الآلية عند أرسطو) : ٢٧

(ث)

تأليفات (ديكارت) : ١٥٤
تأمل : ١١ : ١٢ : ١٣ : ١٤ : ١٢٩
(عند أرسطو) : ١٣١ : ١٣٢
١٣٣ : ١٣٤ : ١٣٥ : ١٣٧
١٤١ : ١٤٩
تجريب (المدرسة التجريبية) : ١٨
ترقيم الأفكار (كتاب لفرجة) : ٥٣
تركبي : ١٤
تعريف : ٩ : ٣٣ : (الإنسان) : ١٠٤
تعدد (منصب فلسفي) : ٢٧٤ وما بعدها
تسلي (مبدأ) : ١٠ : ١٥ : ٧١ : ١٢٢
١٢٢
تورين (مارك) : ٩٠ : ٩١

(ج)

جاليليو : ٢٤٢ : ٢٢٦
جرجاني (عبد القاهر الجرجاني) : ٨٩
١١٠
جزئي (أساس المنطق المعاصر) : ١٠٤
١٠٥ : ١٢٨ : ١٩٤
جغز : ٢٢٨
جبال : ١٠٨ : ١٠٩ : ١١٠ : ١١١
١١٢ : ١١٣
جدة (القليلة ، الشارحة) : ٧٩
جود : ٦١ : ٦٢
جوس : ٢٥٠
جوهر : ٩ : ٧٠ : ٩٨ : ١٠٣
١٠٤ : ١٤٠ : ١٦٣ : ٢٤١
٢٤٢ : ٢٤٣ : ٢٤٤ : ٢٤٥

(ح)

حالات (الكلمة) : ٨٥ : ٨٦ : ٨٧
٩٢

كتب أخرى للمؤلف

—•••—

- ديفد هيوم ، دار المعارف ١٩٥٨
- قشور ولهب ، الأنجلو ١٩٥٧
- حياة الفكر في العالم الجديد ، الأنجلو ١٩٥٦
- برتراند رسل ، دار المعارف ١٩٥٦
- نظرية المعرفة ، الأنجلو ١٩٥٥
- والثورة على الأبواب ، الأنجلو ١٩٥٥
- أيام في أمريكا ، الأنجلو ١٩٥٥
- تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ، الجزء الثاني
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥
- تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ، الجزء الأول
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٤
- خرافة الميتافيزيقا ، النهضة ١٩٥٣
- أرض الأحلام ، مكتب للجميع ١٩٥٢
- المنطق الوضعي ، الأنجلو ١٩٥١ — طبعة ثانية ١٩٥٧
- شروق من الغرب ، الأنجلو ١٩٥١
- الياباب ، لديورانت ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١
- الهند وجيرانها ، لديورانت ، » » » » ١٩٥١
طبعة ثانية ١٩٥٧
- نشأة الحضارة ، لديورانت ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٠
طبعة ثانية ١٩٥٧
- آتت الحرية ، لكرافتشكو ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٩
- Self-Determination ، الطبعة الأميرية ١٩٤٨

